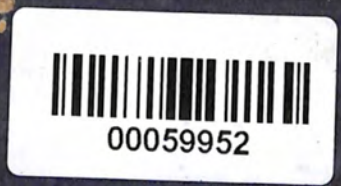

NOT TO BE ISSUED
OUT OF THE LIBRARY.

BOMBAY BRANCH
OF THE
ROYAL ASIATIC SOCIETY.
TOWN HALL, BOMBAY.

Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 17 February, 2016

HISTOIRE

DE

L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE.

PARIS. — IMPRIMERIE DE FAIN ET THUNOT,
Rue Racine, 28, près de l'Odéon.

HISTOIRE

DE

L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE

PAR

M. JULES SIMON,

PROFESSEUR AGRÉGÉ A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS,
MAÎTRE DES CONFÉRENCES DE PHILOSOPHIE A L'ÉCOLE NORMALE.

TOME PREMIER.

59952

PARIS.
JOUBERT, LIBRAIRE-ÉDITEUR,
RUE DES GRÉS, 14.
MÊME MAISON, place Dauphine, 29.

1845

Fo 189.5
Sim/His
59952

Lorsque M. Cousin, par une bienveillance dont je sens vivement le prix, m'appela, il y a cinq ans, à le suppléer dans sa chaire d'histoire de la philosophie ancienne à la Sorbonne, je pensai que l'honneur d'un tel choix ne m'imposait pas seulement l'obligation de me consacrer tout entier aux nouveaux devoirs dont j'étais chargé, et je résolus de publier mes leçons, sinon chaque année, du moins à de courts intervalles, pour donner ainsi à mon ancien maître et au public, une preuve irrécusable d'études consciencieuses et persévérantes.

Le livre qui paraît aujourd'hui est moins la reproduction de mon cours, qu'un ouvrage sur le sujet qui a fait la matière de mon enseignement. Sauf quelques pages consacrées à une introduction historique nécessairement fort abrégée, le premier volume ne contient qu'une exposition de la doctrine de Plotin, doctrine si peu connue, si digne de l'être. L'étendue du second

volume, qui renferme, outre la philosophie de Proclus, l'histoire de la lutte commencée par Porphyre contre le christianisme, et les retards qui résultent, dans l'impression, de la longueur du manuscrit et de la multiplicité des notes, m'ont déterminé à laisser paraître sur-le-champ ce premier volume, que le second suivra dans un intervalle de quelques mois.

Cet ouvrage n'a pas été présenté au concours ouvert par l'Académie des sciences morales et politiques. Commencé avant la promulgation du sujet, il n'était pas achevé, malgré tous mes soins, à l'époque de la fermeture du concours.

PRÉFACE.

L'école d'Alexandrie date de la fin du deuxième siècle de notre ère; elle remplit une partie du cinquième et embrasse ainsi une période d'environ quatre siècles. Pendant ces quatre siècles, la religion chrétienne lutte contre le polythéisme et le renverse. Dans cette guerre d'un principe nouveau contre les traditions, les mœurs et les dieux de l'antiquité, l'école d'Alexandrie est le parti de la résistance. Elle fait triompher un moment le paganisme sous Julien; sous Théodose, sous Justinien, elle est enveloppée dans sa défaite. Son histoire est donc inséparable de l'histoire du christianisme.

En philosophie, l'école d'Alexandrie est tout à la fois la première école éclectique, la première école mystique et la première école panthéiste. Son éclectisme, qui se concilie avec une originalité profonde, sa lutte même contre le christianisme, entreprise par les disciples, étrangère aux plus grands génies de l'école, à ceux qui l'ont fondée et illustrée, ne sont guère que les circonstances extérieures de son histoire. Ce n'est pas sur les Jamblique, les Hiéroclès et les Julien, c'est encore moins sur les Syrianus et les Olympiodore qu'il faut la juger; c'est sur Plotin et sur Proclus. L'école d'Alexandrie est une école de puissante métaphysique qui couronne toute la philoso-

phie de l'antiquité. Elle répond par le mysticisme aux théories des anciens sur la connaissance, et par le panthéisme à leurs spéculations sur la nature de l'absolu. A l'époque où Ammonius Saccas et Plotin fondent leur école, la recherche de l'absolu est le problème capital, celui qui agite et trouble les esprits. Comparée à ce but qu'il fallait atteindre, la raison humaine parut trop débile; et Dieu fut placé au-dessus des sens et de la raison à des hauteurs tellement inaccessibles, qu'il fallut absorber le monde en lui, pour n'en pas faire, comme les Stoïciens, un Dieu inutile, ou, comme les Éléates, un Dieu solitaire.

A l'exception de Parménide dont la métaphysique exalte la perfection de Dieu jusqu'à lui sacrifier entièrement la réalité de l'être du monde, les anciens n'avaient conçu leur Dieu que comme le type idéal des perfections limitées que le monde renferme; ils l'avaient fait différent du monde en degré seulement, non en nature. Ce Dieu dont la substance est analogue à la nôtre, qui pense, agit et sent comme nous, qui est nous-mêmes enfin, sans nos faiblesses; ce Dieu qui n'est pas hors du monde, qui n'est que le premier dans le monde, suffit-il aux besoins de notre pensée, cherchant le suprême intelligible? Répond-il à toutes les exigences de la spéculation conduite et gouvernée par la dialectique? Rapproché de la création, porte-t-il vraiment les caractères d'une cause première? Les Alexandrins ne le crurent pas; remontant à travers toutes les écoles jusqu'à Xénophanes et Parménide, ils leur empruntèrent leur

Dieu absolu, c'est-à-dire l'unité immuable, ineffable, sans rapports possibles avec la génération et le changement, et même supérieure à l'être; à l'être, dis-je, tel que les sens le perçoivent et que la raison le conçoit. Dieu devenait ainsi non-seulement supérieur, mais étranger à la raison, dont les lois les plus générales ne pouvaient plus s'appliquer ni aux modes de l'existence divine, ni à la substance absolue. De là deux conséquences : l'autorité de la raison considérée comme purement relative, et la connaissance de Dieu, c'est-à-dire la seule vraie connaissance, attribuée à l'enthousiasme mystique.

Où est l'erreur des Alexandrins? Faut-il rabaisser Dieu au niveau de la créature en ne lui laissant que la prérogative du premier rang, ou soutenir avec eux que la raison n'a qu'une valeur relative, qu'elle est subordonnée à l'extase? non; la raison est absolue, quoique Dieu soit réellement en dehors du monde; mais la raison n'est pas ce que les Alexandrins l'ont faite; c'est sur la nature de la raison, sur ses lois, sur son objet propre qu'ils se sont trompés : cette première faute a entraîné toutes les autres. Leur gloire est double; ils se sont approchés de Dieu plus près que leurs devanciers, et prenant la raison telle que la leur livrait la tradition platonicienne, ils en ont démontré l'impuissance.

Un examen très-rapide de la nature de la raison fera ressortir le lien qui unit entre elles les diverses théories des philosophes d'Alexandrie, éclairera d'avance tout leur mysticisme, et montrera, par suite

de quel malentendu sur la nature de la connaissance, leurs vues les plus profondes restent enveloppées d'un nuage qu'eux-mêmes ne parviennent pas toujours à percer. Nous ne ferons, au reste, qu'indiquer sommairement dans cette introduction des principes que l'histoire qu'on va lire développera.

Le plus grand débat qui divise les philosophes se livre entre la raison et l'expérience. L'expérience acceptée comme unique principe de la connaissance est vaincue depuis longtemps. La sensation et la conscience ne donnent que des faits, des substances individuelles, des termes collectifs. Est-ce là toute la réalité? Ne trouvons-nous rien de plus dans notre esprit? N'exigeons-nous rien de plus du monde? N'y a-t-il ni lois, ni causes nécessaires, ni principes absolus? Ces mots perfection, éternité, infinité ne sont-ils que de vains mots? Le soutenir, c'est se mentir à soi-même et aux convictions du genre humain. Accorder la réalité des lois, l'infinité, la nécessité, et réduire les idées que nous en avons à n'être que des transformations d'une idée sensible, c'est tirer le plus du moins; c'est ignorer que le contenant est plus grand que le contenu.

Il n'y a de science possible que celle des universaux; il n'y a d'existence contingente possible que dans le temps et dans l'espace, et par l'action d'une cause. Que l'expérience donne l'idée de temps, d'espace, qu'elle fournisse des termes collectifs et l'idée même de cause, cela est vrai. Mais le temps et l'espace sont des mesures et par conséquent, des con-

tenus qui supposent quelque être au delà de leur totalité même; un terme collectif n'est que l'expression abrégée qui représente les individus, ce n'est pas la loi qui s'impose à eux; l'idée de cause, enfin, n'est pas l'idée de la nécessité d'une cause. Donc il y a dans le monde des êtres que l'expérience n'atteint pas, et dans notre esprit une faculté qui ne dépend pas de l'expérience et dont l'expérience dépend. Cette faculté, c'est la raison.

Qu'est-ce que la raison? Qu'est-elle en soi, comme faculté de notre esprit? Quelle est la nature de son objet?

La raison est-elle, comme la sensation, comme la conscience, une simple faculté de notre esprit? En tout cas, les conditions ne sont pas les mêmes; nous percevons, dans la sensation, des êtres qui nous sont inférieurs; dans la conscience, l'objet et le sujet sont identiques. Mais si l'objet de la raison est infini, comment la raison peut-elle le percevoir? Soutenir, comme on l'a fait, que la raison elle-même est infinie, c'est transporter la question de la raison qui est en moi, et que je possède, à la raison absolue qui n'a nul rapport avec mes idées et ma vie intellectuelle. Il est vrai, la raison, prise en elle-même, est infinie; mais c'est la raison de Dieu, et non la mienne. Je ne possède pas cette raison infinie; j'en deviens participant, dans la mesure que permet la limitation de mon être (1). Il suffit, pour lever toute équivoque, d'ex-

(1) Cf. Malebranche, dixième Éclaircissement sur la *Recherche de la Vérité*.

primer ainsi la difficulté : si l'objet de la raison est infini, comment *puis-je* le percevoir?

Cette connaissance de l'homme par lui-même qu'on appelle la conscience n'a pas besoin de s'appuyer sur un critérium; elle est, pour nous, le type de la connaissance la plus immédiate et la plus évidente; c'est la condition et le mode d'exister de l'être pensant, et pour s'affirmer lui-même, il n'a besoin d'aucun autre principe. Mais pour affirmer la réalité d'un être étranger, nous fierons-nous à l'apparence? Nous suffira-t-il de nous sentir naturellement portés à l'affirmer? Un jugement fondé sur cette unique base ne suppose-t-il pas ce jugement antérieur, que l'erreur n'est pas dans les possibilités de notre nature? Il faudra donc une discussion préalable de la légitimité de la raison; il faudra de plus un critérium : cette discussion, qui la fera? Ce critérium, où le prendrons-nous, si la raison est elle-même l'autorité la plus haute? Il n'y a pas d'issue pour une telle difficulté. Où recourir? A la nécessité de la raison? Ne serait-ce pas la nécessité de la caverne? A son universalité? Qui nous en répond? Nous avons besoin de cette universalité pour penser, pour raisonner, pour nous entendre les uns les autres : suffit-il qu'une chose soit désirable ou même nécessaire, pour qu'elle soit vraie? Si l'on va jusqu'à soutenir qu'à force de s'appliquer à la connaissance de son objet, l'esprit le possède pleinement, ou est absorbé par lui; que la personnalité humaine expire, et avec elle la dualité, et que dans la raison ainsi transformée la connais-

sance a lieu du même au même comme dans la conscience, que fait-on autre chose que nier indirectement la raison humaine, et recourir, comme Plotin, au mysticisme?

Conçue comme impersonnelle, mais dans son objet seulement, la raison n'en tombe pas moins sous la conscience humaine; sans cela, elle n'est rien pour moi. Si cela est, et il faut bien que cela soit ainsi, qui me répond de la faculté toute personnelle par laquelle je perçois ces vérités impersonnelles? Le lien qui unit ma conscience à la raison, le moi limité au non-moi absolu et sans limites, est-il nécessaire? et s'il l'est, est-ce pour moi seul? Est-ce pour le fini seulement? Si cette nécessité est elle-même absolue, le fini est donc nécessaire à l'infini? Serait-ce que l'infini ne peut avoir conscience de lui-même; et qu'éternel et identique dans son fond, il n'arrive à la dualité réflexive qui constitue la perfection d'une intelligence qu'en acquérant la conscience complète de sa propre nature dans la totalité, infinie dans le temps et dans l'espace, des consciences humaines limitées? Est-ce là le rapport du moi contingent au non-moi absolu, de l'expérience à la raison, et du monde à Dieu? Et d'abord, ce qui domine cette question, la totalité du temps et de l'espace, la totalité des phénomènes est-elle l'expression adéquate dans le divisible de l'éternité indivisible de Dieu?

Si le temps, c'est-à-dire la totalité inépuisable de la durée divisible, si l'espace sont infinis dans leur espèce, le monde peut être composé d'une infinité

d'espèces infinies ; il peut être l'expression adéquate de Dieu; il en peut être le Verbe. Dieu alors, sans le monde, c'est l'être en soi, endormi dans son existence absolue; l'être vivant, c'est Dieu se réfléchissant lui-même dans la totalité infinie des phénomènes du monde; aucun phénomène n'est Dieu, la totalité des phénomènes n'est pas Dieu, et cependant aucun phénomène n'est hors de Dieu, la totalité des phénomènes ne fait qu'un avec lui, et en tout il n'y a qu'un seul être. Si, au contraire, l'infinité par catégories et par espèces, si l'infinité de ce qui est divisible renferme une contradiction, si l'unité et la divisibilité sont opposées l'une à l'autre et à jamais inconciliables, l'unité se suffit à elle-même, le multiple n'existe que par l'unité; et la science voit s'ouvrir devant elle les abîmes de ce problème : comment le monde est-il en dehors de l'être qui est tout être? Comment l'être parfait qui se suffit à lui-même a-t-il pu donner naissance au monde multiple?

Toute philosophie rationaliste qui veut prouver l'existence de son principe, le prouve contre ses adversaires naturels, les sensualistes; et cette polémique ne peut rouler que sur ces trois points : l'idée de temps, l'idée d'espace, l'idée de la nécessité d'une cause. Les idées de raison suffisante, d'unité, de substance, de lois, ne sont que des dépendances du principe de causalité. Pour Platon, qui engagea le premier avec grandeur et autorité cette lutte contre la philosophie négative et étroite de la sensation, le temps éternel, l'espace infini ne sont que des modes

incommensurables de l'existence contingente ; ils n'impliquent aucune idée de perfection, et s'ils échappent à la mesure, ce n'est que par l'absence d'une unité de même ordre à laquelle ils puissent être comparés. La discussion pour lui et pour tous les anciens s'engage donc uniquement sur la nécessité d'un principe absolu. Instruit par Socrate, il ne prend pas du premier coup la totalité du monde, pour en montrer la caducité si la main de Dieu ne le soutenait; sa philosophie est plus circonspecte ; elle n'arrive que par degré à ce dernier terme de la spéculation métaphysique; appuyée sur l'expérience et la généralisation, elle s'attache d'abord à montrer la persistance de la loi sous la variété des phénomènes et des substances individuelles; elle prouve que, la loi ôtée, l'espèce s'évanouit; de cette loi reconnue en fait et constatée comme nécessaire, elle s'élève à un principe plus élevé dans lequel les lois inférieures viennent se résoudre; ainsi tout est rapporté à un principe, cause, substance ou loi, et tout principe à un autre principe qui le contient, jusqu'à ce que cette dérivation universelle fasse ressortir l'unité parfaite de Dieu, la seule cause nécessaire. Au sortir de cette polémique dans laquelle on avait combattu pied à pied pour chaque intelligible, ou, si l'on peut s'exprimer ainsi, pour chaque échelon de la hiérarchie des idées, le vainqueur se crut en possession, non-seulement d'une faculté supérieure aux sens, non-seulement d'un principe inaccessible à l'expérience, mais de tous les principes inter-

médiaires qui comblaient en quelque sorte l'intervalle qui sépare le monde de Dieu. De sorte que si les sensualistes, après avoir nié l'existence du principe nécessaire, ou modifié les conditions d'existence de ce principe, ou enfin essayé de soutenir qu'il peut être le résultat des données sensibles, voulaient, à leur tour, porter la guerre dans le camp ennemi, cette armée d'intelligibles placée entre le monde et Dieu, ces idées substantielles en nombre infini, qui ne sont pas réalisées dans la matière, et cependant ne sont ni des forces, ni des principes premiers, leur fournissaient contre le système platonicien la matière d'une argumentation triomphante. Cette origine, commune à toutes les écoles rationalistes, a entraîné, dans toutes, les mêmes conséquences. On a prouvé contre les sensualistes la nécessité d'une cause première : cette cause première sera analogue à toutes les autres; on a prouvé contre eux l'éternité, ce sera le temps éternel; l'infinité, ce sera l'espace infini; la raison sera une faculté par laquelle nous apprenons à rapporter toutes les substances à une substance de même nature, quoique possédant la plénitude de l'être dont tout le reste ne fait que participer; à faire dépendre toute génération d'une cause première intelligente, raisonnable et libre, analogue à la nôtre, quoique plus parfaite; à localiser toute durée dans une durée infinie, et toute dimension dans une étendue sans bornes.

Une école rationaliste qui, au sortir de ses débats avec la philosophie de la sensation, s'arrête en quelque

sorte sur le champ de bataille pour dénombrer et étudier les idées intermédiaires qu'elle a fait triompher dans la lutte, transporte à son insu dans le monde intelligible, les distinctions et les catégories du monde sensible. Elle se place entre deux dangers également redoutables : le danger de ravaler Dieu au niveau des prétendues catégories intelligibles, ou celui d'élever jusqu'à Dieu ces catégories. Plus tard, elle confondra Dieu avec le monde, ou le monde avec Dieu : ce sont les deux pôles opposés du panthéisme. L'école d'Alexandrie devait échapper au panthéisme, car elle avait marqué avec profondeur la différence de nature qui sépare l'un du multiple. Elle y est tombée ensuite, pour avoir erré sur la nature de la raison, qu'elle confondit avec l'enthousiasme, perdant par là tout ce qu'elle avait gagné, et jetant ce pont chimérique sur des abîmes infranchissables.

Supposons pour un instant ce que supposent les platoniciens; qu'entre le monde et Dieu il existe des idées, idées éternelles, espèces intelligibles, qui ne sont pas l'infini lui-même, mais qui possèdent à l'infini la perfection propre à leur espèce; ou si l'on trouve les objections d'Aristote trop puissantes contre le système des idées ainsi conçues, supposons avec Spinoza l'infinité des attributs de Dieu, ou plutôt, pour prendre une thèse plus généralement acceptée, supposons l'existence du temps infini, de l'espace infini, les idées nécessaires de cause et de substance, en un mot, tout ce que l'on comprend d'ordinaire sous le nom de principes de la raison pure; et de-

mandons-nous ce que c'est en réalité que de tels principes, quelle est la valeur des réductions qui tendent à les résoudre les uns dans les autres, et des démonstrations par lesquelles on essaye de les rattacher à Dieu et à un plan de métaphysique générale. Si l'on ne peut expliquer ni leur nature, ni leur présence dans l'esprit, ni leur rapport avec Dieu et avec le monde; s'ils donnent lieu à des antinomies insolubles, n'en faudra-t-il pas conclure que la raison, si elle n'est que cela, est une faculté trompeuse? Or c'est la raison ainsi conçue que les Alexandrins ont condamnée. Et qu'ont-ils mis au-dessus, sous le nom de mysticisme? La perception immédiate de Dieu, qui est la raison véritable.

Qu'est-ce que l'idée nécessaire de temps éternel opposée à l'idée contingente de durée indéfinie? Y a-t-il entre ces deux idées, ou plutôt entre leurs objets, une différence de nature, ou seulement une différence de degré? Entre le temps éternel et la durée indéfinie l'opinion commune et la langue ne mettent qu'une différence de degré : le temps éternel est en quelque sorte le contenant de toute durée. Une durée, c'est un intervalle du temps. Le temps est conçu comme absolument illimité; la durée, comme un intervalle pris dans l'étendue illimitée du temps; voilà le rapport et la différence. Le temps n'est donc que l'ensemble de toutes les durées prolongées à l'infini; il est donc réellement une succession, comme le prétendent les sensualistes; mais si cette succession est conçue comme n'ayant ni fin ni commencement, on

soutient, contre les sensualistes, que cette exclusion nécessaire et absolue de toute limite, constitue une propriété essentiellement positive, dont la conception ne saurait être puisée dans l'expérience. Il n'y a dans l'idée rationnelle rien de plus que dans l'idée sensible, si ce n'est l'éternité.

Quelques rationalistes spéculant sur la notion même d'éternité, ou de temps éternel, s'efforcent d'établir entre le temps éternel et la durée une autre différence; c'est que la durée est essentiellement divisible, tandis que ce qui est éternel est nécessairement indivisible. Ainsi, suivant eux, dans le temps éternel, il n'y a point de passé, point d'avenir; l'éternité est toujours présente à elle-même.

Ce n'est là qu'une confusion d'idées, qu'engendre la fausse hypothèse de l'existence du temps absolu. La métaphysique grecque, supérieure sur beaucoup de points à la philosophie moderne, distinguait en effet l'éternité et la durée; mais cette éternité n'était pas le temps éternel; elle était autre chose que le temps; elle différait du temps par sa nature, et n'était pas comme le fond immuable sur lequel se meut la durée successive. Aux yeux des Alexandrins, par exemple, le temps ou la durée, qui ne se distinguent pas l'un de l'autre, sont une série de successions sans limites; et ces successions existent, non pas dans l'éternité, mais en dehors de l'éternité. Platon dit, il est vrai, que le temps est l'image mobile de l'éternité immobile : il est l'image de l'éternité, comme nous sommes l'image de Dieu; cette différence du

mouvement et de l'absolu repos qu'il met entre le temps et l'éternité est précisément de tous les éléments différentiels le plus profond aux yeux des anciens et dans la réalité. « Ce que le temps ne peut égaler par la permanence, il tâche de l'imiter par la succession (1). Tout son être n'est que de couler ; c'est-à-dire que tout son être n'est que de périr, et partant que tout son être n'est rien. »

Pour qui ne se laisse pas troubler par les mots, il est évident que partout où il n'y a point *partes extrà partes*, il n'y a ni temps, ni espace. Concevoir le temps, dans lequel il n'y a ni avant, ni après, c'est concevoir autre chose que le temps. La pleine possession de l'être, l'entéléchie, l'éternité, en un mot, n'est point une idée intelligible, dont les durées soient les espèces sensibles. Il n'y a point là, comme dit Aristote, d'homonymes. Aucune comparaison n'est possible ; aucun autre rapport n'existe que le rapport constant de Dieu à la créature.

Le temps est la quantité de l'être ou la mesure de sa quantité. L'éternité n'est donc pas l'absolu du temps, puisqu'elle est la possession absolue de l'être.

Si l'éternité proprement dite, l'éternité qui n'est point le temps, et n'a pas avec le temps de rapport commun, si l'éternité est réellement indivisible, ce n'est pas par la raison qu'elle n'a ni commencement, ni fin ; la prétendue indivisibilité de ce qui n'a point de limites est un de ces axiômes que mettent en avant

(1) Bossuet, t. 4, p. 82 et t. 5, p. 354.

les esprits qui s'arrêtent à la première difficulté, et érigent leur ignorance en principe absolu. Une série à l'infini n'est pas impossible; il est vrai que nous ne pouvons ni la concevoir, ni l'imaginer, de même que nous ne pouvons imaginer un chiliogone; mais elle n'implique aucune contradiction dans les termes. Presque tous les anciens ont cru que le monde n'avait ni commencement, ni fin; c'est la ferme croyance des Alexandrins; mais ils ne prétendent pas pour cela que le monde soit nécessaire ou même éternel. Ils savaient que la totalité des durées successives était absolument incommensurable; ils comprenaient, par conséquent, que le temps était indéfini, et que notre esprit ne concevait rien au delà de cette incommensurabilité. Que l'on essaye, en effet, de se rendre nettement compte de la différence entre cette prétendue durée éternelle et la totalité de la durée, quand même cette totalité ne serait pas éternelle, on ne le peut. Nous comparons une durée à une durée, c'est-à-dire un intervalle à un intervalle; mais à quoi comparer le tout? Comparer la blancheur avec la quadrature est chose impossible, dit Plotin. Donc la totalité de la durée, éternelle ou non, est absolument incommensurable. Non-seulement on ne peut la comparer avec rien en dehors d'elle-même; mais elle n'a de mesure commune avec aucune de ses parties. En effet, elle est divisible à l'infini par son essence, et ses parties sont radicalement semblables entre elles. Nous croyons mesurer la durée; dans le fond, nous ne mesurons que le mouvement. On distingue le

mouvement absolu et le mouvement relatif; mais, qu'on y songe, tout mouvement est relatif, quoiqu'un mouvement puisse être absolu par rapport à un autre : le mouvement, sans un point fixe, est une chimère. Si la durée totale n'est pas éternelle ou infinie ou complète, quelque nom que l'on choisisse, et qu'on demande pourquoi Dieu ne l'a pas faite ou plus grande ou plus petite, on fait une demande qui n'a point de signification. Mille ans, ajoutés ou retranchés à la durée totale, n'y changent rien.

Selon Clarke, tout ce qui existe est substance, attribut ou relation. Le temps n'est pas une substance; il est donc l'attribut de Dieu, puisqu'il est supposé éternel. Ainsi, de deux choses l'une : ou le nom de temps s'applique à ce qui n'a point d'avant ni d'après, et alors quel est son rapport avec la durée? ou il y a pour Dieu du présent, du passé et de l'avenir, et alors qu'on explique la nature de Dieu, la création, la prescience, la providence! Ces deux alternatives sont également absurdes. Il faut dire avec Leibnitz : « Le temps n'est qu'un ordre de succession, et le vide qu'on peut concevoir dans le temps marque, comme celui de l'espace, que le temps et l'espace vont aussi bien aux possibles qu'aux existants. » Dieu, sans le monde, n'aurait l'idée de temps qu'en concevant le monde comme possible. Être dans le temps est la même chose qu'être imparfaitement. Dieu, pour employer l'expression de Plotin, est nécessairement ἄχρονος. Il n'y a point de temps éternel, ni d'idée du temps éternel. La difficulté insurmontable

que nous trouvons à supposer que la totalité du temps est limitée n'est autre chose que l'impossibilité où nous sommes de confondre le temps avec l'éternité, le monde avec Dieu.

Il en est de même de l'idée d'espace. Il n'y a pas plus d'espace infini que de temps éternel. La totalité de l'espace est incommensurable, puisqu'il n'existe point d'autre chose à laquelle on puisse la comparer; mais elle n'est pas infinie. Supposons-la infinie : ou elle est un attribut de Dieu, ou elle ne l'est pas. Si elle est un attribut de Dieu, soit sa propriété ou son contenant, Dieu est donc étendu; car si Dieu est un pur esprit, quel peut être son rapport avec l'espace? On peut dire en un certain sens qu'un esprit est dans l'espace, pourvu qu'il s'agisse d'un esprit imparfait, et que l'espace soit considéré simplement comme le principe de la limitation; mais considérer, au contraire, l'espace comme absolument illimité, et en faire un attribut de Dieu, tout en laissant à Dieu sa spiritualité, c'est assembler des mots qui se contredisent. Il est vrai que si l'on suppose une fois que l'espace est infini, il faut accorder tout aussitôt qu'il est sans limites, et qu'on en peut dire autant de Dieu; c'est là toute la ressemblance, toute l'analogie de ces idées; et encore qu'est-ce qu'une pareille analogie? Suffit-elle pour que l'on ose affirmer que l'espace est en Dieu ou Dieu dans l'espace? Cette absence supposée de limites est ce qui rend l'espace infini, ce n'est pas ce qui le rend espace. Il est espace par quelque essence positive qui est la sienne; il est espace infini,

ou du moins on suppose qu'il l'est, parce que, dans cette essence de l'espace, on supprime toute limite. Si l'absence ou la suppression de limites constituait l'essence de l'espace, entre l'espace limité et l'espace illimité, il n'y aurait de commun que le nom; et si, au contraire, l'absence de limites n'était qu'un accident, cet accident, fût-il commun à Dieu et à l'espace, ne suffirait pas pour que l'on pût transporter en Dieu, avec l'accident, l'essence de l'espace à laquelle l'accident est joint. Il y a plus, cette prétendue communauté de l'accident n'est qu'une équivoque; car si l'espace n'a pas de limites, il est cependant fait pour en avoir, ou tout au moins susceptible d'en avoir, et ce n'est pas en ce sens qu'on affirme qu'un pur esprit est illimité (1). Enfin, la supposition même de cette suppression de limites, si on entend par là autre chose que la suppression de la mesure, est une supposition impossible. Qu'est-ce que l'espace sans l'étendue? Je conçois un corps ou un étendu, c'est-à-dire un continu dont les parties coexistent en dehors les unes des autres; je conçois l'étendue comme une idée de mon esprit qui considère les dimensions d'un corps sans ce corps; c'est l'objet intelligible de la géométrie, et en supposant qu'il n'y ait nul corps, l'étendue ne subsisterait pas; cette étendue est divisible, mesurable; si elle n'est pas l'espace, s'il faut la considérer elle-même comme contenue dans un espace indivisible et sans limites, en quoi consiste ce contenant de l'étendue intelligible? C'est ce que personne ne pourrait dire, et

(1) Cf. Aristote, *Metaph.*, l. 5, c. 22.

ce qu'aucun esprit ne pourrait concevoir. On démontre, il est vrai, que quelque grande que soit une étendue, l'esprit suppose nécessairement quelque chose au delà ; mais on ne démontre pas que ce quelque chose soit lui-même étendu, que ce quelque chose soit l'espace. Nous concevons quelque chose au delà de tout espace, précisément parce que l'espace ne peut pas être conçu comme infini, et que nous concevons l'infini. Mais quand même on ferait pour l'espace le même sophisme que pour le temps, quand on supposerait que l'infinité ôtant la divisibilité, Dieu peut être contenu par l'espace ou posséder l'espace comme un de ses attributs tout en demeurant indivisible, que gagnerait-on à cette étrange hypothèse, qui dans une nature comme celle de l'espace détruit le fond au profit de l'accident? De quelque façon que l'espace soit un attribut de Dieu, il suffit qu'il le soit pour que la notion d'infini ne soit plus que l'idée d'une substance constituée par une infinité d'attributs infinis. Est-ce là l'idée que nous avons de l'infini? est-ce là Dieu? On ne peut l'accorder sans accorder en même temps tout le panthéisme.

Voyons maintenant si l'espace infini peut être quelque chose hors de Dieu. L'espace infini est vide ou plein : s'il est plein, le monde lui-même est infini, non pas de cette infinité, qui lui appartient nécessairement, comme nous l'avons fait voir, et qui n'est autre chose que l'incommensurabilité ; il est infini, c'est-à-dire que la totalité des corps qu'il contient est l'expression adéquate dans le divisible de l'unité

indivisible de Dieu. Pour arriver à un tel résultat, il n'était pas nécessaire de commencer par rejeter la définition du Dieu de Spinosa, car la conciliation avec la nature divine d'un attribut infini existant hors de Dieu n'offre pas moins de difficultés que la conception d'un Dieu constitué par une infinité d'attributs infinis. Il faut donc rejeter ce πλήρωμα, ce monde infini, éternel, indépendant, et conclure que si l'espace est infini, il ne peut être qu'un vide immense, dont ce monde ne remplit qu'une partie. Mais quand même on concevrait l'étendue sans limite ou l'espace sans étendue, les parties de l'espace ne sont-elles pas indiscernables? Et si elles le sont, pourquoi Dieu a-t-il placé le monde où il est? Dieu agit donc sans motifs? Il agit par caprice? Et pourquoi une cause première, si la cause première agit par caprice? Qu'est-ce qu'une cause efficace, sans raison suffisante? n'est-ce pas là encore le hasard? L'espace infini, en Dieu ou hors de Dieu, est également impossible; et il faut avouer que l'espace infini n'existe pas.

Le sentiment platonicien que la matière, le τόπος est le possible, est fort loin d'être insensé. Elle n'est rien, elle est le possible; elle est donc nécessairement analogue au fini et au contingent.

Il est très-vrai que nous arrivons à l'infini par le temps et par l'espace; mais uniquement parce qu'ils sont le caractère propre du fini. Ils en sont le caractère spécifique, l'élément différentiel. En vertu des lois de la définition, nous ne pouvons considérer le temps, l'espace en soi, c'est-à-dire le fini en soi,

sans concevoir en même temps l'infini. Il n'y a point de temps, il n'y a point d'espace infinis, quoiqu'il y ait un temps et un espace sans commencement ni fin. Confondre le temps et l'espace avec l'éternité et l'unité divine, ou c'est ôter au temps et à l'espace ce qui les constitue, ou c'est admettre un Dieu étendu et divisible, et par conséquent fini. Autant vaudrait, selon l'énergique expression de Spinosa, confondre le Chien, signe céleste, avec le chien animal aboyant.

La même faculté qui nous oblige de placer dans le temps et dans l'espace tous les êtres contingents, nous porte tout aussi invinciblement à leur assigner une cause. Les sensualistes essayent de faire sortir de l'induction le principe de causalité, ne s'apercevant pas qu'il est nécessaire à toute expérience. Il est facile d'établir contre eux que le principe de causalité se présente à notre esprit avec une telle autorité, et s'applique si universellement à toutes nos conceptions, qu'à moins de tirer le plus du moins, la totalité de la fraction, le nécessaire du contingent, on ne peut le faire dériver de la sensation. C'est donc évidemment la raison qui nous donne le principe de causalité. Mais, qu'est-ce que ce principe? On ne peut pas ici, comme pour le temps et l'espace, supposer une entité absolue que la raison aperçoit, on ne peut pas donner au principe de causalité une existence propre et indépendante; un principe n'a pas d'existence séparée, de τὸ χωριστὸν; sa nature est d'être pensé, hors de là il n'est plus rien. Qu'est-ce qu'une loi, s'il n'y

a ni esprit pour la comprendre, ni mouvement pour la subir? Si même il n'y a que des mouvements, des phénomènes, que sera la loi? Elle ne fait pas partie des phénomènes qui la subissent, puisqu'elle n'a ni leurs caractères, ni leur nature; elle n'en résulte pas, puisqu'elle les gouverne. Que sera-t-elle donc? Elle ne peut que résulter d'une nature supérieure à elle-même comme une conséquence résulte d'un principe. Comment la loi procède-t-elle de cette substance, supérieure et aux phénomènes et à la loi des phénomènes? procède-t-elle de la volonté ou de la nature de cette substance? Si la nécessité est antiphilosophique, une volonté libre qui crée les principes au lieu de les subir, ne l'est-elle pas également? La liberté d'indifférence et la nécessité, qui semblent être deux contradictoires, ne sont-elles pas, au contraire, les deux seules formes possibles de la négation de la Providence? Ce sont-là des questions de théodicée, non de psychologie; il suffit, pour déterminer la nature de la raison, qu'un principe, un axiome, ne puisse être que le résultat ou de l'existence ou de la volonté de Dieu. Or, il est évident que ce résultat n'est point un être intermédiaire entre Dieu et les phénomènes auxquels le principe s'applique; il ne peut donc être perçu en lui-même; il ne peut être l'objet d'une intuition de l'esprit. L'esprit le découvre dans ses applications ou le conclut immédiatement de son principe, c'est-à-dire de l'idée de Dieu, qui reste le seul et unique objet des intuitions de la raison. En dehors de cette hy-

pothèse, il n'y en a plus qu'une seule, et c'est la vision en Dieu. La théorie de la vision en Dieu est non-seulement la meilleure que puissent proposer les psychologues qui donnent aux idées de la raison une existence propre; elle est même la seule qu'ils puissent défendre; mais cette théorie, quoique restreinte aux idées rationnelles et n'embrassant pas, comme dans Malebranche, la perception extérieure, est encore hérissée de difficultés. Si elle explique la perception des axiomes par l'esprit humain, elle n'explique pas leur présence dans l'esprit de Dieu; elle touche à la doctrine panthéiste qui consiste à prendre la conscience humaine pour la réflexion nécessaire de la pensée divine; étendue au temps et à l'espace elle les réduit à n'être plus que des pensées de Dieu, et fait du monde un spectacle que Dieu se donne à lui-même, et qui n'existe pas hors de lui.

Ce principe de causalité, dont on fait une idée nécessaire de la raison humaine, et par suite de la raison absolue ou de Dieu, on croit le connaître parce qu'on a démontré contre les sensualistes qu'il est nécessaire, universel. Ce sont là les attributs d'un être ou d'un principe, le ποιόν τι ἔστι, comme disent les Alexandrins; ce n'en est pas l'essence. L'exprimer en disant: tout effet suppose une cause, c'est faire une vaine répétition de mots. Cette autre définition : tout ce qui commence d'exister a une cause, est également contraire à l'expérience et à la spéculation; à l'expérience, parce que notre esprit affirme la nécessité d'une cause, sans avoir besoin de rechercher ou de

savoir si l'effet a eu un commencement; à la spéculation, parce qu'il est très-possible, très-concevable, et je dirai même, très-certain qu'un être, qui n'a point commencé, peut être l'effet éternel d'une cause éternelle. Quand on se sert du principe de causalité pour prouver l'existence de la cause absolue, on suppose d'abord une cause à tout ce qui est, et à cette cause une autre cause, jusqu'à ce qu'on mette l'esprit entre ces deux alternatives : ou de se perdre dans une série infinie de causes, ou d'admettre une cause première, au delà de laquelle le principe de causalité ne s'applique plus. Mais si le principe de causalité est absolu, pourquoi s'arrêter? On ne le peut. Si son énergie est telle qu'il enfante une série infinie de causes, il faut la subir. Quand nous contredisons la raison au nom de la raison elle-même, quand nous opposons l'ἀνάγκη στῆναι au principe de causalité, n'est-ce pas comme si les principes de nos spéculations se tournaient contre nous pour nous confondre? Une série infinie de causes n'a rien d'impossible; qu'on lise la démonstration que Clarke a voulu faire de cette prétendue impossibilité : ce sont des jeux d'enfants, de vaines subtilités qu'aucun esprit sain ne saurait admettre. Eh! sans doute, quand les causes s'enchaîneraient éternellement l'une à l'autre, quand l'univers serait un cercle où il n'y eût pas de premier anneau, il ne pourrait ni être, ni être conçu sans Dieu, parce que toutes ces causes réunies ne sont pas des causes, parce que toutes ces puissances ne sont que l'expres-

sion d'une puissance unique, et que cette puissance ôtée, toutes les autres sont au néant. Voilà ce qui est vrai et incontestable; c'est en ce sens et en ce sens seulement qu'une série infinie de causes est impossible; ou pour parler correctement, une série infinie de causes n'est pas impossible, mais toutes ces causes contingentes, quoique multipliées à l'infini, ne cessent pas d'être contingentes, et toute cette chaîne est aussi caduque que chacun de ses anneaux. Dieu est avant le monde dans notre esprit; il y est avant le principe de causalité; le principe de causalité dépend de l'idée de Dieu et ne nous la donne pas. Que l'on se serve des harmonies du monde pour démontrer que la cause de toutes ces merveilles est nécessairement sage et bienveillante; mais qu'on n'oublie pas que si nous sentons le besoin de rapporter tout ce qui est à une cause suprême, c'est parce que l'idée de Dieu est vivante en nous, l'idée du seul être qui tienne sa réalité de lui-même. Pouvons-nous, encore une fois, confondre l'être contingent, limité, imparfait, avec la perfection infiniment infinie? Et si nous ne le pouvons, dirons-nous que l'être imparfait, fût-il infini en nombre, possède véritablement l'être? Il ne le possède pas, il le reçoit, en sorte qu'il ne peut exister sans Dieu. On ne peut donc pas aller à Dieu par le principe de causalité, car le principe de causalité sans l'idée de Dieu, n'est plus rien. C'est parce que nous avons l'idée de Dieu, que nous ne pouvons feindre que ce qui est contingent ait en soi la raison de son existence; c'est pour

cela qu'une voix intérieure nous crie qu'il faut assigner une cause à tout ce qui est, et de cause en cause ne nous laisse reposer qu'en Dieu.

Le complet en toutes choses est plus certain que l'incomplet, car l'incomplet demande de plus la raison de son défaut et par là la raison de son être lui est nécessairement extérieure.

Il semble que la conclusion la plus immédiate de cette discussion soit celle-ci : s'il n'y a ni temps ni espace infinis, si le principe de causalité ne peut être l'objet immédiat d'une intuition, s'il n'a pas la valeur absolue qu'on lui accorde, il s'ensuit que nous devons rejeter toutes ces prétendues idées ; et avec elles il faut rejeter la raison, s'il est vrai que la raison nous porte invinciblement à les admettre. Ainsi nous tombons dans le scepticisme.

Mais pour établir ce scepticisme, quels arguments avons-nous fait valoir? Sans doute il est possible de prendre l'une après l'autre toutes les idées de la raison, de les opposer les unes aux autres, d'en tirer des conséquences contradictoires, et d'arriver ainsi à ébranler l'autorité de la raison ; mais outre cette argumentation, il en est une autre plus décisive : elle consiste à comparer l'idée d'un temps infini, d'un espace infini, lesquelles idées ne représentent rien, à l'idée nécessaire de l'être éternel et absolu ; à montrer que le principe de causalité suppose au-dessus de lui l'existence de Dieu, non-seulement dans l'ordre de la réalité, mais dans l'ordre de la connaissance. Or, aucune des objections qui s'élèvent contre

le temps, l'espace, etc. ne porte contre l'idée d'un Dieu un, éternel et immuable: le scepticisme ne doit donc pas être absolu; il faut nier les prétendus principes pour affirmer le seul véritable; et quant à la raison, si elle nous conduit réellement à admettre les idées intermédiaires, il faut la rejeter avec ces idées; si, au contraire, toute cette théorie de la raison n'est qu'une fausse théorie, la faculté par laquelle nous percevons Dieu est la raison, et c'est de toutes nos facultés celle dont l'autorité est la plus infaillible et la plus haute.

Pour les Alexandrins, qui avaient reçu l'héritage de la théorie des idées, la difficulté était plus grande. D'un côté ils ne veulent pas rejeter les idées, de l'autre ils veulent admettre l'existence de Dieu, et d'un Dieu supérieur au temps et à l'espace. Ils sont donc obligés de diviser la question; ils admettent la raison, dans une sphère inférieure, avec une autorité toute relative; car s'ils lui conservaient sa valeur absolue, tout serait dans le temps et dans l'espace, tout aurait une cause, et il n'y aurait pas de τὸ πρῶτον. Les principes de la raison, suivant eux, ne s'appliquent donc qu'au monde et non à Dieu. Dieu est perçu par une faculté supérieure à la raison, ou plutôt par la raison transformée, dégagée des liens de l'individualité; et dans cette sphère mystique où les principes de la raison ne s'appliquent plus, ils admettent sans hésiter les contradictoires.

Pour conserver le Dieu absolu sans tomber dans le mysticisme, qu'avaient-ils à faire? Ils n'avaient qu'à

renoncer à tous les intelligibles, Dieu excepté. Dès qu'ils auraient connu la vraie nature de la raison, ils l'auraient mise à sa véritable place. Les mêmes principes qui paraissent en contradiction avec la notion de Dieu quand on les prend pour des principes absolus et pour les objets immédiats de l'intuition rationnelle, deviennent au contraire les conséquences légitimes et nécessaires de l'idée de Dieu quand on les ramène à leur véritable nature et à leur véritable origine.

La vision en Dieu semble présenter une autre alternative qui permettrait d'attribuer à la raison en même temps que la perception immédiate de Dieu, la perception médiate des idées intermédiaires, qui seraient alors les idées de Dieu. Il y aurait ainsi, non pas l'extase au-dessus de la raison, mais deux degrés de la raison. Cette hypothèse n'enferme pas d'invraisemblance ; elle s'accorde avec la doctrine des Alexandrins en ce que les idées intermédiaires sont aussi suivant eux les conceptions mêmes de la pensée divine ; et, au surplus, il est évident que puisque Dieu a fait le monde, les idées de tout ce qui s'y trouve sont éternellement et parfaitement conçues par lui.

Mais l'observation psychologique est contraire à cette théorie. Nous ne possédons pas deux sortes de raisons, mais une seule ; et cette raison ne diffère jamais d'elle-même, quoique nous puissions en l'étudiant arriver à la mieux connaître. Cette hypothèse d'ailleurs est inutile, puisque le seul fait de l'idée de Dieu présente en nous, suffit pour expliquer les divers principes dont nous sommes réellement en possession.

Quand il serait vrai que l'idée de Dieu enveloppe certaines idées actuellement possédées par lui et qu'il nous communique en se communiquant lui-même, il n'y a rien là qui justifie la théorie des Alexandrins et en général de tous les platoniciens, sur ce qu'ils appellent la raison. Nous n'avons pas par l'extase ou par un certain degré supérieur de la raison, l'idée d'un Dieu inconditionnel, et par la raison proprement dite ou par la vision en Dieu, l'idée que tout être, sans exception, est soumis à la condition de vivre dans le temps et dans l'espace. Notre raison perçoit directement l'être inconditionnel; et cette même raison tire cette conclusion immédiate de la connaissance qu'elle a de Dieu, que tout ce qui n'est pas lui est soumis aux conditions de temps, de lieu, etc.

Tout se réduit à ces deux points : Premièrement, l'idée de Dieu est innée en nous; elle est la seule idée innée que nous possédions; elle est l'objet immédiat, l'objet unique de notre raison (1); et secondement les idées que nous nommons absolues, par lesquelles nous gouvernons les données de l'expérience, dépendent de l'idée innée de Dieu, non-seulement dans l'ordre de la logique, mais dans celui de la connaissance. En établissant ces deux points, nous aurons prouvé tout à la fois que Dieu est le sou-

(1) Principium creaturæ intellectualis est æterna sapientia, quod principium manens in se incommutabiliter, nullo modo cessat occultâ inspiratione vocationis loqui ei creaturæ cui principium est, ut convertatur ad id ex quo est; quod aliter formata ac perfecta esse non possit. S.-Aug., *De gen. ad litt.*, I, c. 50. — Insinuavit nobis Christus animam humanam et mentem rationalem non vegetari, non beatificari, non illuminari nisi ab ipsâ substantiâ Dei. *Id. in Joann.*, tr. 23.

verain intelligible, et qu'il nous est à jamais incompréhensible : les Alexandrins n'ont pas connu cette incapacité de la raison à comprendre son propre objet; ils ont voulu décrire la nature incompréhensible de Dieu ; ils l'ont décrite d'une façon contradictoire; et comme la raison ne pouvait ni comprendre Dieu, ni admettre le Dieu que les Alexandrins s'étaient fait, ils ont admis, au-dessus de la raison, la faculté mystique de l'extase. En rendant à l'idée de Dieu son véritable caractère et à la raison son objet, on circonscrit la philosophie dans les limites du possible ; en même temps on rend compte des faits positifs de la nature humaine, et les apparentes contradictions qui font combattre l'une contre l'autre les idées de la raison s'évanouissent.

Quand on énonce cette proposition que l'idée de Dieu est innée en nous, ou cette autre, plus compréhensive et non moins vraie, que nous ne pouvons penser sans penser à Dieu, on n'entend pas que tout homme ait une connaissance claire et complète, je ne dis pas de la nature de Dieu, mais de ce que l'esprit humain peut pénétrer de la nature de Dieu. Une conception nécessaire peut être en même temps confuse; et le propre de la science philosophique est moins d'introduire dans l'esprit des idées nouvelles, que de constater, d'analyser et d'éclairer par tous les moyens de la science des idées dont nous sommes naturellement pourvus. Dès le premier fait de conscience, les trois facultés diverses qui constituent l'indivisible unité du moi entrent en exercice, et

déjà notre faculté de penser conçoit les trois ordres d'idées qu'il lui est donné de concevoir : le moi, Dieu et le monde des sens. De ces trois ordres d'idées, les idées sensibles peuvent seules être écartées plus tard par un difficile effort de l'abstraction, mais le moi, et Dieu ou l'absolu, sont les deux pôles opposés de l'intelligence ; et nulle pensée ne peut se former, sans que notre esprit conçoive à la fois ces deux points extrêmes, qui l'arrêtent et le fixent.

Lorsque Descartes essaya de douter, et qu'il parvint, comme il le pensait, à arracher toute idée de son intelligence, une seule résista et ce fut l'idée de lui-même. En effet, par quel artifice ébranler cette conviction première? Je suis, dit Descartes, si je pense ; je suis même, si je doute de ma pensée, ou si je me trompe (1). C'est que penser, c'est avant tout s'affirmer soi-même, et que l'affirmation du moi est contenue dans toute affirmation. On disait à Descartes : Je pense contient déjà que je suis, et je suis n'y ajoute rien. Cela est vrai ; mais Descartes n'a pas voulu faire un raisonnement ; il n'a voulu que constater un fait, une nécessité ; et il n'est point de fait plus évident ni de nécessité plus absolue. S'affirmer est un acte ; c'est la prise de possession du moi par le moi ; c'est la déclaration de la première identité,

(1) Cf. dans S.-Augustin, liv. 2 *de lib. arbitr.*, c. 3. « Prius abs te quæro utrum tu ipse sis : an tu fortasse metuis, ne in hâc interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omninò non posses. » Et lib. 2 *de civ. Dei*, c. 26. « Mihi, esse me, idque nosse et amare, certissimum est. Nulla in his vero academicorum argumentorum formido, dicentium : quid, si falleris? Si enim fallor, sum ; nam qui non est, utique nec falli potest ; ac per hoc, sum, si fallor. »

moi égal moi, identité concrète qui précède toute conception d'identité ou de disparité abstraite. Je sais que je suis est si bien la condition nécessaire de toute pensée, qu'en essayant de se transporter au delà de la conscience, et d'avoir conscience de la conscience même, on n'ajoute rien à la connaissance qu'on en avait. Je sais que je suis; c'est en même temps, par les lois et la nature de la pensée, savoir que je le sais : savoir cela même, n'est rien de plus. Ces mots : Je sais que je sais que je sais n'expriment rien, sinon ce que l'un d'eux exprimerait seul. Toute idée est coordonnée dans une série; l'analyse de l'intelligence humaine nous permet d'apercevoir toujours au-dessus de chaque idée une idée plus générale, au-dessous une idée plus particulière; c'est à cette condition que la définition, et par conséquent la science, est possible : l'idée du moi et celle de Dieu échappent seules à cette loi; entre moi et Dieu se placent toutes mes idées; je ne puis ni remonter au delà de Dieu, ni descendre plus bas que ma conscience. D'un côté, le moi se pose lui-même; à l'autre extrémité de la pensée, rayonne l'unité absolue : deux limites infranchissables. On a beau dire : « La raison est impersonnelle. » Elle est impersonnelle, en effet, parce que son objet n'est pas moi et ne dépend pas de moi; à la rigueur, on en pourrait dire autant de la perception extérieure : suis-je maître de voir ou de ne pas voir, ou de voir autrement, quand un objet est présent et que mes yeux sont ouverts? Ce qu'il faut attribuer à l'objet de la raison, c'est moins l'impersonna-

lité (car on ne peut dire que cet objet ne soit point une personne, et proclamer qu'il n'est pas notre propre personne, à quoi bon?) c'est moins l'impersonnalité, dis-je, que l'universalité dans le sens des alexandrins; c'est-à-dire, cette universalité qui n'exclut que la limitation, et peut se concilier avec l'existence concrète. La raison est impersonnelle, à la bonne heure, dans son essence; mais moi qui vois cette essence, je ne puis ni cesser d'être moi, ni cesser de me connaître moi-même, et de subordonner en quelque sorte la nécessité que je subis en affirmant l'absolu, à la nécessité plus grande encore que je subis en affirmant ma propre existence. La vérité n'est pas ma vérité; car le principe n'est réel qu'à condition d'être hors de moi; mais elle est ma manière d'entendre la vérité, car un objet, être, principe ou phénomène, n'est conçu qu'à condition d'être avec moi dans un certain rapport.

Si je ne puis penser sans penser à moi-même, et si, par conséquent, j'ai l'idée du moi dans le premier fait de conscience, se peut-il que l'idée du moi soit possédée seule avant toute autre, qu'elle s'éveille spontanément dans notre esprit, et que sans occasion, sans sollicitation extérieure, notre intelligence se mette spontanément à penser? Non; pour un être imparfait et limité comme nous le sommes, il n'y a de vie possible que dans le mouvement, et tout mouvement même volontaire suppose une occasion, un but. Il n'y a que Dieu qui puisse être et vivre dans la solitude, parce que, étant une entéléchie, la cause

de son acte ne peut lui être extérieure. Comme il ne tend pas à l'être, puisqu'il le possède, toute son énergie est dans le repos; la nôtre est dans le mouvement. L'homme complet, l'homme pourvu de toutes ses facultés, ne vit pas encore, il ne pense pas, il reste dans un repos semblable au néant de l'existence, si aucune force venue du dehors ne lui imprime un premier mouvement. Ce corps si admirablement organisé, cette âme indépendante dans sa volonté, capable de connaître les principes et de discerner les individus, attachée au bien par un attrait dominant, n'a que la vie en puissance; elle est semblable au monde du *Timée*, sorti tout organisé, tout complet des mains du δημιουργὸς, et qui n'a pas encore reçu le premier ébranlement que le moteur éternel lui communique. Qu'une douleur, un plaisir lui arrive; que le monde extérieur excite par quelque avertissement sa sensibilité, aussitôt chaque force marche à sa fin; tous les ressorts se tendent, toutes les facultés entrent en exercice et conspirent au but commun, tout s'éveille à la fois, la vie circule partout; elle est tout entière dès ce premier moment. La force que je suis s'aperçoit donc elle-même pour la première fois dans son opposition avec une force extérieure qui la limite et la modifie. En même temps que je me pose, je me limite. Je sens mon être, je le parcours en quelque sorte par la conscience. Je ne sais pas moins sa mesure et sa quantité que sa nature. La conscience de chaque acte enveloppe la conscience de la faculté par laquelle l'acte a été produit, et le sentiment d'un

effort qui unit invinciblement dans mon esprit l'idée de résistance et d'opposition, à l'idée de puissance et de développement actif. Si je ne sais pas d'une manière fixe et précise ce qui m'est possible ou impossible, l'incertitude n'est que dans le degré; rien, dans la présomption de l'inexpérience la plus complète, ne ressemble aux rêves de la toute-puissance. En un mot, dès le premier jour de ma vie, j'ai le sentiment de l'opposition et de la lutte, j'ai l'idée du dedans et du dehors, de la force exercée et de la force subie. Je conçois donc le moi et le non moi tout ensemble comme réciproquement limitables l'un par l'autre.

Mais ces deux forces opposées et par conséquent imparfaites, c'est le fini, c'est le multiple, ou, comme disaient les anciens, c'est la guerre. N'y a-t-il que la guerre, et ne faut-il pas aussi la paix? Le mouvement sans un repos n'est plus le mouvement; et pourtant ce n'est pas l'être, ce n'est rien. Tous ces mouvements qui n'ont pas de cause ou qui sont la cause l'un de l'autre, qu'est-ce autre chose qu'une série d'effets dont le principe n'existe pas? le fini n'a qu'une existence empruntée, en sorte qu'il ne peut exister seul. L'Être absolu existe sans doute, si quelque chose existe : il en est de même dans l'ordre de la pensée; l'idée de Dieu n'est pas moins la source de toutes nos idées que Dieu lui-même de tous les êtres qui existent. Il y a de l'être par représentation dans une pensée. L'idée la plus parfaite est celle de l'être le plus parfait, et la perfection des idées dé-

croît en proportion de l'abaissement de leurs objets. Telle est la loi de notre intelligence qu'un être limité ne peut être conçu par elle, sans que sa pensée embrasse en même temps la perfection plus grande dont cet être est le défaut. Ainsi nous vivons dans une opposition perpétuelle entre le plus et le moins, le mouvement et le repos, l'éphémère et l'éternel. Pourquoi cette nécessité? Pourquoi faut-il que nous ne restions jamais à la limite et que nous embrassions toujours ce qui est au delà? C'est que l'intelligence est analogue à l'être, et qu'elle ne peut se détacher de lui. Elle ne va pas de l'imparfait au parfait, comme si elle prenait des forces et s'évertuait peu à peu pour arriver à la conception suprême; tout au contraire, elle va du plus au moins, et si elle distingue les êtres par leur différence, c'est par leur genre qu'elle les connaît. Elle est attachée à l'intelligence en soi, et s'en détourne pour connaître le particulier et l'individuel (1). Il est donc impossible qu'elle pense la guerre sans la paix, le multiple sans l'unité, le fini sans ce qui est parfait et éternel. L'idée de l'absolu est donc innée en nous; nous pen-

(1) « Mais la plus forte de toutes les raisons, c'est la manière dont l'esprit aperçoit toutes choses. Il est constant, et tout le monde le sait par expérience, que lorsque nous voulons penser à quelque chose en particulier, nous jetons d'abord la vue sur tous les êtres, et nous nous appliquons ensuite à la considération de l'objet auquel nous souhaitons de penser. Or, il est indubitable que nous ne saurions désirer de voir un objet particulier que nous ne le voyions déjà, quoique confusément, en général. De sorte que pouvant désirer de voir tous les êtres, tantôt l'un et tantôt l'autre, il est certain que tous les êtres sont présents à notre esprit, et il semble que tous les êtres ne puissent être présents à notre esprit que parce que Dieu lui est présent, c'est-à-dire celui qui renferme toutes choses dans la simplicité de son être. » Malebranche, *Rech. de la Vérité*, livre 3, part. 2, c. 6.

sons le monde extérieur dans le premier fait de conscience, parce qu'il avertit et sollicite notre pensée; nous nous pensons nous-mêmes, parce que nous éprouvons une action et en produisons une autre; et nous pensons l'absolu, parce qu'il est de l'essence de notre intelligence de ne point penser sans penser à lui. C'est donc véritablement une idée innée, c'est-à-dire une idée qui ne peut pas ne pas se produire en nous, par cela seul que nous pensons; ainsi Locke a eu raison de dire : « Si Dieu avait imprimé en nous certaines idées, il est évident que c'eût été plutôt la sienne qu'aucune autre (1). » Et Jamblique : Συνυπάρχει ἡμῖν αὐτῇ τῇ οὐσίᾳ ἡ περὶ θεῶν ἔμφυτος γνῶσις (2).

Supposons que l'idée de l'absolu ne soit point une idée innée : nous ne l'aurons jamais. La tirerons-nous du monde sensible? Ce serait faire le plus avec le moins, le parfait avec l'imparfait. Nous avons, il est vrai, une faculté de subsomption; mais cette faculté même n'existe qu'à condition de reposer sur une prémisse, exprimée ou sous-entendue, qui soit égale ou supérieure à la quantité de la conséquence; il sera éternellement vrai que le contenant est plus grand que le contenu. A défaut de l'expérience, l'éducation nous donne-t-elle l'idée de l'absolu? Comment le pourrait-elle si le sens des mots se détermine par des équivalents et si l'absolu n'a pas d'analogue dans les données de l'expérience? Recourir à la foi, c'est abdiquer le titre de philosophe;

(1) *Essais sur l'Entendement*, l. 1, ch. 3, par. 17.
(2) Jambl., *de Mysteriis*, Sect. I, c. 3.

et la foi même, à moins d'un miracle, ne peut que nous parler notre propre langue. Dirons-nous, avec Spinoza, que l'esprit possède l'idée d'attributs infinis, chacun dans leur espèce, et composerons-nous l'infini de tous ces infinis? Mais cette monnaie prétendue de la perfection n'est qu'une illusion. Il n'y a pas de telles idées dans notre entendement; il n'y a pas dans la nature de tels attributs. La conception de l'infini ne s'accommode pas de toutes ces divisions; et la perfection absolue dans une seule espèce ne peut être conçue qu'après l'absolu, par abstraction, et non avant lui par anticipation. Si donc nous n'avons pas l'absolu au début de la pensée, nous ne le posséderons jamais.

Chercher Dieu, qu'est-ce? C'est développer selon sa force l'idée de la perfection pure. Au lieu de cela isolez-vous d'abord de l'idée de la perfection absolue, et cherchez-la ensuite comme si vous l'ignoriez absolument; que ferez-vous? vous irez de phénomène en phénomène et de substance en substance, demandant la cause dernière et la substance immanente. Je laisse la contradiction qu'il y a à donner une valeur propre au principe de causalité, à chercher une cause inconnue en vertu d'une nécessité que la pensée seule de cette cause a fait naître. Quel sera ce Dieu cause du monde auquel enfin vous arriverez? Une puissance, égale sans doute et supérieure peut-être à l'effet qu'elle a produit. Est-ce là l'infini? Est-ce le parfait? Le dieu que vous trouvez est un dieu très-bon, très-grand, je l'avoue; mais le dieu de l'uni-

vers, le dieu de mon cœur et de ma pensée, c'est l'infini en grandeur, en bonté, en puissance. L'absolu ne s'exalte ni ne s'abaisse ; il faut le saisir du premier coup ou ne le trouver jamais ; il faut le concevoir comme un point fixe au-dessus duquel rien ne peut être ni être conçu. On vous demande un dieu, et vous ne trouvez qu'un homme divinisé. Il est vrai que ce dieu, fait à votre image, vous pouvez le décrire et le comprendre ; vous n'avez pour cela qu'à vous observer vous-mêmes et à transporter en Dieu vos propres puissances en les idéalisant. Admirable psychologie, en effet, qui contient toute la théodicée, à peu près comme celle de Platon contenait une image de la république ! Mais pas plus l'imagination que l'induction et l'expérience ne vous donneront Dieu. En vain trouverez-vous plus facile d'aimer et d'adorer ce dieu ainsi rapproché de vous ; si vous tenez compte des rigoureuses nécessités de la science, ce dieu analogue à l'homme, ce dieu qui habite le temps et l'espace, ce dieu mobile fait partie de la génération et du monde et par conséquent il ne l'explique pas. Vous n'avez gagné sur les extravagances du polythéisme que de sanctifier et d'idéaliser davantage le type de l'humanité transformé en Dieu. Tout cela n'est que déception et mensonge. Imagination, tu n'es qu'imagination : ce que tu nous présentes n'existe pas (1) !

Pour que l'on affirme légitimement l'existence

(1) Ἀλλὰ σὺ μή μοι δι' ἑτέρων αὐτὸ ὅρα· εἰ δὲ μή, ἴχνος ἂν ἴδοις, οὐκ αὐτό. *Enn.* 5, l. 5, c. 10.

d'un Dieu infini, en se fondant sur la création, il faut de toute nécessité que la création n'ait pu être produite que par une cause infinie. Établir que le monde a une cause, ce n'est rien, si l'on ne dit pas que cette cause est Dieu, c'est-à-dire qu'elle est parfaite. Pourquoi la cause du monde serait-elle parfaite? Le monde n'est pas parfait. A coup sûr la cause n'est pas inférieure à son effet; admettons même qu'elle lui soit supérieure, et que nul principe ne produise son égal. N'y a-t-il pas de distance entre le degré de perfection que possède le monde, et la perfection absolue? Selon Leibnitz ce monde est le meilleur des mondes possibles; mais quand cette proposition serait démontrée, quand elle serait incontestable, elle ne contient qu'une chose, c'est que dans les conditions de la nature finie, la portion de mal ou de néant que le monde renferme, devait nécessairement être en lui. Le meilleur des mondes possibles est mauvais, comparé au meilleur des êtres possibles. Qui ne serait effrayé de soutenir que le défaut de chaque partie est compensé par la totalité des êtres, et celui de chaque moment par la totalité de la durée? C'est aller bien au delà de l'optimisme; car c'est changer en perfection absolue la perfection relative que Leibnitz attribue au monde. Il faut pourtant soutenir cette proposition, et même il faut la rendre évidente avant d'avoir le droit de prétendre que la cause du monde doit être infinie. Supposons même cette démonstration faite. Pourquoi la cause ne suivrait-elle pas un développement analogue à

celui de l'effet? A ce compte, il n'y aura plus de perfection en acte, mais seulement un Dieu virtuellement parfait. N'est-ce pas un blasphème? Les Alexandrins assignaient au monde une cause supérieure à lui, et pourtant imparfaite. On peut les réfuter, en montrant qu'il n'y a qu'un principe, et que ce principe agit sans intermédiaire; mais on ne peut soutenir contre eux que la cause immédiate du monde nécessairement fini soit nécessairement infinie.

Les objections souvent répétées contre les idées innées ne roulent que sur des malentendus. Les partisans des idées innées n'ont jamais soutenu que ces idées nous sont toujours présentes, qu'il n'est jamais nécessaire de les démontrer et de les expliquer. Une idée innée est celle que les sens, l'expérience et l'éducation ne sauraient nous donner; que nous possédons naturellement par cela seul que nous sommes une intelligence, et qui se présente à nous spontanément par cela seul que nous exerçons notre faculté de penser. Quand il serait démontré qu'une idée est quelquefois absente de notre esprit, cela même ne prouverait rien contre son innéité, car il est très-véritable que nous ne connaissons pas toutes les idées que nous avons, et il nous arrive même dans un besoin, d'en avoir une idée confuse, de chercher à les rappeler, et de ne pouvoir. Un axiome d'évidence naturelle peut nous être présenté sans que nous le reconnaissions sur-le-champ; il suffit que nous donnions notre assentiment, dès que nous comprenons de quoi il s'agit. Combien de fois, dans combien de circon-

stances avons-nous besoin de secours pour apprendre à voir ce qui est sous nos yeux? La *mayeutique*, le procédé de Socrate pour faire accoucher les esprits, suppose en nous la croyance qu'il nous veut donner.

L'objection tirée de l'existence des athées n'a pas plus de valeur. Si un athée est celui qui nie absolument l'existence d'un être parfait, infini, nécessaire, il n'y a pas d'athée. Saint Anselme a fait un argument, répété depuis par Descartes et par Leibnitz, pour prouver l'existence de Dieu; cet argument, à le bien prendre, ne prouve pas l'existence de Dieu, mais l'existence d'un être parfait. Il y a identité entre Dieu et l'être parfait, je l'avoue; mais il faut ajouter cette démonstration à l'autre, sans quoi les panthéistes et les athées pourront donner leur assentiment à la conclusion de saint Anselme et de Leibnitz. Saint Anselme commence ainsi sa démonstration: le plus insensé athée a dans sa pensée l'idée de la perfection absolue; puis il établit que cette perfection, si elle est réelle et absolue, a le premier caractère de toute perfection, c'est-à-dire l'existence; et que si cette idée de la perfection absolue n'enveloppe pas l'existence, l'esprit pourra ajouter une perfection à la perfection absolue, ce qui est absurde. Le fond de cet argument consiste à montrer que l'idée de perfection est une idée concrète et non une idée abstraite; et cela est incontestable. Ce qui arrête beaucoup d'esprits et constitue peut-être un vice dans le raisonnement de saint Anselme, c'est qu'il sup-

pose d'abord l'idée de perfection comme si elle était abstraite, pour montrer ensuite par un détour qu'elle ne saurait l'être, puisque l'idée de la perfection concrète serait encore au-dessus. Cela, dis-je, est un vice dans l'argumentation; car supposer que l'idée de perfection absolue est une idée abstraite, c'est supposer, comme saint Anselme l'avoue lui-même, une contradiction dans les termes. Une prémisse contradictoire n'est pas une prémisse. Il n'y a pas là les caractères véritables d'une démonstration par l'absurde, puisque dans une telle démonstration, l'absurdité doit résulter de la conséquence nécessairement attachée au principe, et non de l'inanité du principe lui-même. Aussitôt la perfection admise *in abstracto* avec saint Anselme, il dépend de ses adversaires de la considérer comme un pur possible et de réduire à ceci toute la valeur de sa démonstration: le caractère de perfection ne peut être attribué à un ensemble de qualités, qu'à condition que l'existence, qui est une perfection, fasse partie de ces qualités; ou en d'autres termes: le parfait n'est parfait que s'il existe. A la démonstration de saint Anselme, Descartes et Leibnitz ajoutent: à condition que Dieu soit possible. En effet, l'être parfait est nécessairement, s'il est possible; et cela revient à dire sans tant d'appareil avec Bossuet: la perfection n'est pas un obstacle à l'être. Que signifient ces propositions: la perfection n'est pas un obstacle à l'être; l'être absolu, c'est-à-dire celui qui n'a aucune condition à remplir pour exister, existe nécessairement?

Elles sont l'énonciation même du principe fondamental de la raison. On peut leur donner la forme d'un raisonnement; mais dans ce raisonnement, où la prémisse et le conséquent sont identiques, il n'y a pas de conséquence. Il valait mieux, si l'on tenait à faire cette démonstration, soutenir que l'idée abstraite de perfection n'est qu'une idée incomplète, secondaire; un emprunt mal défini, fait par l'esprit à l'idée concrète de perfection, qui la précède nécessairement. En un mot, il valait mieux recourir à l'argument propre à Descartes : ni aucune cause imparfaite ne m'a donné l'idée de la perfection, ni je ne me la suis donnée moi-même; je ne puis donc l'avoir que par la perception d'un être parfait, c'est-à-dire qu'elle est nécessairement concrète. Mais cette démonstration même, que prouve-t-elle? Que Dieu est le Dieu chrétien par exemple, et non pas celui d'Aristote? Évidemment non, à moins qu'on ne démontre en outre que les caractères du Dieu chrétien conviennent mieux que ceux du Dieu d'Aristote à l'idée de la perfection. Prouve-t-elle que Dieu est séparé du monde, qu'il pouvait exister sans le monde, qu'il l'a fait volontairement et librement, et sans lui communiquer sa propre substance? Prouve-t-elle que Dieu, quoique inséparable du monde, en est cependant distinct, comme notre âme est distincte de notre corps, ou même comme la substance est distincte des phénomènes? Elle ne prouve rien de tout cela, mais seulement que l'absolu existe. Ainsi l'argument de saint Anselme ne doit pas être considéré comme

une démonstration de l'existence de Dieu. Saint Anselme n'a rien démontré : il a fait effort pour éclaircir un axiome. Leibnitz et avant lui Proclus ont pensé que rien n'était plus utile pour la métaphysique ; mais cette utilité consiste à expliquer la certitude et non pas à l'augmenter. Il est si vrai que démontrer l'existence d'un être infini ce n'est pas démontrer Dieu, que la première démonstration qu'il faut entreprendre ensuite est celle-ci : l'absolu, ou la perfection, qui certainement existe, n'est pas le monde (1).

Lorsque Spinoza reproduit l'argument de saint Anselme, il le fait avec sa vigueur et sa concision ordinaires ; mais il introduit dans la proposition, une définition de Dieu qui change tout le caractère de l'argument. « Dieu, dit-il, *c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie*, existe nécessairement. Car il est absurde de soutenir que l'essence de Dieu n'enveloppe pas l'existence. » Je distingue deux parties dans cet argument : Dieu est nécessairement, car il est absurde de soutenir, etc. ; cela est vrai, et tellement vrai qu'il était inutile de le démontrer. Dieu est une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun, etc. C'est ce qui n'est nullement démontré, et ce qu'il faut démontrer pour que

(1) *Voyez* S. Anselme, *Proslogium* ; Descartes, *troisième et cinquième Méditations*, et les *Réponses aux Object.* ; Leibnitz, *Nouveaux Essais*, l. 4, c. 10, § 7 ; M. Cousin, *Leçons sur Kant*, sixième leçon ; et M. E. Saisset, *De varia sancti Anselmi argumenti fortuna*.

le rapport particulier que Spinoza établit entre l'idée du fini et celle de l'infini, puisse être admis et avec lui tout le Spinozisme (1).

Il est donc vrai de toute vérité qu'il n'y a personne qui n'ait l'idée de Dieu, c'est-à-dire l'idée de l'absolue existence; mais il est vrai qu'il y a des athées, c'est-à-dire des hommes qui confondent l'absolu avec le monde. Un panthéiste est celui qui distingue Dieu du monde et ne l'en sépare pas; un athée identifie le monde et Dieu, c'est-à-dire qu'il croit que le monde possède la plénitude de l'être, qu'il épuise l'idée de la perfection. C'est en ce sens et en ce sens seulement qu'il y a des athées; quant à ceux qui nient jusqu'à la notion de l'infini, ils frappent l'air de paroles vaines dont ils n'ont pas eux-mêmes l'intelligence.

A cette proposition, la connaissance que Dieu est, est naturellement empreinte en l'esprit de tous les hommes; donc c'est une chose claire et qui n'a pas besoin de preuves pour être connue, saint Thomas répond : « Connaître que quelqu'un vient, ce n'est pas connaître Pierre, encore que ce soit Pierre qui vienne. » Rien n'est plus juste; et quoique nous ayons tous l'idée de l'Être infini, nous avons à étudier cette idée pour trouver en quoi elle consiste, pour nous rendre compte, dans la limite de notre puissance, de la nature de Dieu et de ses rapports avec le monde. La philosophie tout entière roule sur des idées que tout le monde possède, et que les philosophes aspi-

(1) *Voyez* la traduction de Spinoza, par M. E. Saisset.

rent à posséder plus parfaitement après les avoir éclairées par l'analyse. Dieu est le souverain intelligible; l'idée de Dieu est au fond de toute pensée; cependant cet être, qui est l'intelligible en soi, est en même temps incompréhensible; et cette idée, qui est la seule idée innée, est presque l'unique objet que la métaphysique s'occupe à approfondir.

Lorsque Descartes, qu'on n'accusera pas de méconnaître les droits de la raison, proclamait avec tant d'autorité cette maxime devenue célèbre dans son école, que l'incompréhensibilité est contenue dans la raison formelle de l'infini, il ne manqua pas de sensualistes et d'adversaires de toutes sortes pour soutenir contre lui qu'avouer l'incompréhensibilité de Dieu, c'est refuser à notre raison tout accès jusqu'à sa nature. « Nous n'avons aucune idée de ce que nous ne comprenons pas, disait-on; vous ne me connaissez pas, si vous n'avez vu que le bout d'un de mes cheveux. » Mais je connais tout le triangle, si je le conçois comme une figure composée de trois lignes, quoique je ne puisse connaître toutes ses propriétés sans le secours de la géométrie.

Comprendre une chose, en effet, ce n'est pas seulement en avoir quelque idée, c'est les avoir toutes de tout ce qui y entre. A ce prix, combien y a-t-il de choses que nous comprenions? Nous comprenons-nous nous-mêmes? Pouvons-nous comprendre la nature du corps, nécessairement divisible à l'infini et nécessairement composé d'atomes?

Spinoza prétend que nous avons une idée adéquate de l'essence infinie de Dieu; et, cependant, il accorde que sa nature comporte une infinité d'attributs infinis dont deux seulement nous sont connus. C'est qu'en effet nous connaissons Dieu, nous le connaissons naturellement, invinciblement, mais nous ne le comprenons pas. Dieu est une intelligence souveraine, il répugne que je la comprenne telle qu'elle est, et que je reste moi-même un esprit limité. L'intelligence infinie de l'intelligence infinie est l'intelligence infinie.

Dieu se manifeste à moi dans la raison, sans se donner tout entier. Il est l'objet, le seul objet de ma raison. L'objet de ma raison est infini; mais ma raison, qui est finie, ne le connaît pas infiniment. La perfection de Dieu n'en est pas altérée; c'est un incendie à dévorer une forêt, et qui ne trouve à consumer qu'une branche d'arbre. Πᾶν καιεῖν δυνάμενον, μικρόν τι καιεῖν ἀναγκάζοιτο (1).

Dès que Dieu est considéré à la fois comme le souverain intelligible et comme une substance incompréhensible, la nature véritable de la raison et ses limites sont posées du même coup. Comment accorder ensuite au scepticisme qu'il n'existe pas, et surtout qu'il ne peut pas exister de séries à l'infini, ou qu'une cause immobile ne saurait agir sur le mobile? Si l'un n'engendre pas le multiple, qu'est-ce que l'âme, qu'est-ce que la substance, qu'est-ce que Dieu? Tout périt avec la raison, l'expérience elle-même, rien ne reste. Soutenir que le monde est sans limites dans le

(1) *Enn.* 6, l. 4.

temps et dans l'espace parce que le temps et l'espace ne sauraient être vides, n'est-ce pas établir arbitrairement l'infinité du temps et de l'espace? N'est-ce pas raisonner comme si le temps et l'espace existaient indépendamment du monde pour le recevoir et le contenir? N'est-ce pas confondre l'incommensurabilité, qui appartient à toute unité de fait qui n'a rien hors de soi d'analogue à sa nature, avec l'infinité, qui est le propre de l'Unité absolue, hors de laquelle rien ne peut exister parce qu'elle est la plénitude de l'existence? Quand nous ne saurions rien, quand nous ne pourrions rien apprendre sur la divisibilité à l'infini et les atomes, il n'en résulterait qu'une seule chose; c'est que la substance des corps nous est obscurément connue. Nous sommes faits pour vivre dans un certain milieu qui n'est ni l'infiniment grand, ni l'infiniment petit; nous percevons à côté de nous des qualités sensibles et des substances ou suppôts de ces qualités; tout cela est complexe et dans un rapport exact avec nos propres facultés perceptives. Le vague ne s'introduit dans nos conceptions que lorsque nous y appelons l'indéfini. Faut-il donc rejeter la raison si tous les objets ne lui sont pas également accessibles? Lorsque, après avoir démontré que Dieu doit nécessairement être libre, on lui refuse la liberté, parce que la liberté suppose la raison, la réflexion, le choix, on prend visiblement la nature humaine pour type de la nature divine, et l'on considère comme absolues les conditions de notre existence. Pourquoi la liberté serait-elle en Dieu, comme en nous, accompa-

gnée d'asservissement et de faiblesse? Dans notre liberté, comme dans tout ce qui est de l'homme, il faut distinguer la nature même de la liberté et la quantité de la liberté. Délibérer, hésiter, remettre à un autre temps, pouvoir faillir, n'est pas plus de l'essence de la liberté, qu'il n'est de l'essence de la pensée de tâtonner longtemps pour arriver à une conséquence par le moyen des prémisses. Nous voulons que Dieu ne soit pas libre s'il ne peut réfléchir et délibérer, et nous ne sentons pas qu'en nous-mêmes l'activité réfléchie, c'est-à-dire l'activité la mieux connue sinon la plus parfaite, est placée entre l'instinct et l'habitude.

Le Dieu véritable, le Dieu de la raison est un; il est immobile, au-dessus du temps et de l'espace. Qu'est-ce que le mouvement? C'est une transformation; un être qui se meut change de nature, ou de relation, ou de mode; il n'est plus ce qu'il était; il devient autre. Dans l'ordre physique, pour qu'il y ait mouvement, il faut du vide; le vide, c'est le néant. Il en est de même dans l'ordre intellectuel; du parfait au parfait, il n'y a pas de transition; si une succession a lieu, si un mouvement s'opère, c'est qu'il y a du néant, c'est-à-dire de l'imperfection dans l'être mû. Nous disons que rien n'existe sans cause, et cela signifie que si l'être parfait n'existe pas, aucun être n'est possible : ainsi tout mouvement a une cause qui le produit, et toute cause qui produit un mouvement, et qui par conséquent se meut pour le produire, a aussi une cause qui la détermine.

Un mouvement sans but, ou, ce qui est la même chose, un mouvement sans résultat, c'est le néant lui-même. Il arrive aux êtres doués de liberté, de développer en vain leur activité; non que le caprice proprement dit existe, car le caprice, c'est-à-dire la liberté d'indifférence, est à la volonté, ce qu'est le hasard à la cause; mais le défaut de l'intelligence entraîne l'inutilité de l'acte; et l'erreur du jugement produit une dépense inutile de force. Hors de là, partout où règnent les lois naturelles, ni être ni mouvement, rien ne se perd. L'être parfait ne peut se mouvoir pour devenir plus parfait; tout mouvement sera donc pour lui une déchéance, c'est-à-dire que tout mouvement lui est impossible. La perfection n'est pas un degré; c'est l'Absolu: elle n'est elle-même qu'à condition de rester telle qu'elle est; rien de ce qu'elle est ne lui est indifférent. Si Dieu était parfait avant d'agir, et qu'ensuite il agisse, ou il devient imparfait, ce qui est absurde, ou il n'était pas parfait auparavant, ce qui est contre l'hypothèse. Donc Dieu ne peut se mouvoir. Il ne peut se mouvoir, c'est-à-dire, s'il pense, il n'a qu'une pensée; s'il agit, il n'a qu'une action, ou plutôt, il n'est qu'un seul acte. Il implique contradiction qu'il y ait en lui une puissance réalisée. Donc il ne dure pas, donc il n'est pas étendu, donc il n'est ni dans le temps ni dans l'espace; ce qui revient à dire que Dieu est immobile.

Supposez un cadran, des heures, une aiguille. L'aiguille se meut, elle parcourt la surface et compte

les heures : c'est le temps ; et comme elle peut accomplir son évolution avec des vitesses diverses, le temps est une quantité relative qui ne peut être mesurée et appréciée que par comparaison, en prenant une vitesse constante pour point de repère. Augmentez la vitesse, l'aiguille sera moins longtemps absente de chacun des points qu'elle parcourt ; mais quand vous la feriez tourner avec assez de rapidité pour faire illusion à la vue, il ne se peut qu'elle soit partout à la fois, sans violer cette loi de l'impénétrabilité qui constitue à la fois l'essence du temps, celle de l'espace, et le rapport de l'une à l'autre. Le temps quel qu'il soit de l'absence de l'aiguille sur un point donné, sépare la vitesse la plus accélérée de la vitesse absolue ; or ce temps ne peut être supprimé, sans que l'idée d'espace et l'idée de corps périssent. Donc le mouvement actuellement infini est une contradiction dans les termes ; donc il n'y a dans ce qui est infini ni temps, ni espace, ni mouvement ; et Dieu est immobile (1).

Une philosophie superficielle exagère les différences, et croit mieux pénétrer la nature des êtres en les isolant. Plus de philosophie nous apprend à découvrir plus de ressemblances, à faire vivre des êtres plus nombreux sous une même loi. A une certaine hauteur, les sciences les plus opposées par leurs objets, se réunissent, s'éclairent, se soutiennent. Des lois en apparence contraires, ne sont que deux formes d'une même loi. Non-seulement la nature

(1) *Voyez* Lamennais, *Esquisse d'une Philosophie*, t. I.

opère par les moyens les plus simples, mais les applications seules et les circonstances font paraître différente, suivant les temps, les lieux et les objets, une seule puissance, qui s'exerce dans le même sens, appartient au même être, et fait dépendre toutes choses d'un seul acte de sa volonté. Une loi n'est pas plus intelligible qu'un phénomène, si elle n'a au-dessus d'elle quelqu'autre loi ; et toutes les lois ensemble, sans la première loi qui les contient toutes, ne sont qu'une construction chimérique qui, manquant d'unité, manque de base. Rien de ce qui est multiple ou mobile, car multiple et mobile ne se distinguent pas, n'est nécessaire, c'est-à-dire premier. Donc il faut ou s'en tenir aux phénomènes, ou si on admet des lois, admettre une première loi; et si une première loi, une première volonté; et une volonté qui n'est pas, comme la volonté humaine, une puissance qui passe incessamment et successivement à l'acte; car alors il y aurait une loi supérieure à cette succession, une unité au-dessus de cette unité. Donc il n'y a qu'un Dieu dans le monde, qu'une volonté dans ce Dieu, et qu'un acte dans cette volonté; et Dieu est immobile.

De même que notre âme est une et simple dans son essence, triple dans ses facultés, multiple dans ses actes, Dieu, qui produit la diversité du monde, et qui sème dans le néant les siècles et l'étendue, Dieu est un acte immanent dans lequel n'entrent ni le temps, ni l'espace, ni le mouvement qui suppose le temps et l'espace.

Tout l'homme n'est que caducité, sa volonté est faible et incertaine, sa raison vacillante et tardive, sa force ou nulle ou bornée. Nous ne saurions embrasser un grand dessein ni dominer les événements; les desseins que nous appelons les plus grands ne s'adressent qu'à quelque petit espace de temps et de lieux autour de nous; et si nous parlons de nous rendre maîtres des circonstances, cela veut dire nous y accommoder. Il nous faut, pour ainsi dire, faire plusieurs parts de notre volonté, et vouloir d'abord une chose pour en vouloir ensuite une autre. Même infirmité dans notre entendement; ce procédé dont nous sommes si fiers, l'analyse, qu'est-ce autre chose qu'une démonstration directe de la supériorité qu'ont sur notre esprit les objets de notre pensée? Le langage, cette incarnation de l'analyse, a paru si nécessaire à l'intelligence, que quelques-uns ont avancé que la pensée dépendait de la parole; vrais philosophes de la caverne, qui confondent la limite avec l'essence. Ne sommes-nous pas comme enivrés d'orgueil quand, à force de peine, nous nous sommes élevés jusqu'à quelque conclusion qui nous paraît importante? Et pourtant, qu'est-ce que cela prouve? Que nous ne pouvions arriver à cette vérité sans un circuit, et qu'il nous a fallu nous élever d'abord à une conception plus prochaine pour arriver de celle-là à la conclusion finale. Considérez un instant l'induction et la mémoire, leur degré de vivacité et de force est tout ce qui me sépare du néant que j'ai devant moi et du néant que j'ai derrière moi. Je ne

suis pas un être qui périsse à chaque instant pour renaître; mais quoique j'aie la conviction de durer, le seul moment de mon histoire que je possède entièrement, c'est ce fugitif présent qui n'est déjà plus. Que sera-ce donc de Dieu? Aura-t-il un passé, un avenir, des regrets, des espérances? Fera-t-il effort pour atteindre une conclusion? Aura-t-il recours à des moyens termes? Entrera-t-il en délibération avec lui-même pour voir plus clairement dans sa pensée, et se résoudre, comme nous disons, avec maturité? Aura-t-il des mots pour exprimer les choses et les graver dans son souvenir? Quand il aura voulu, faudra-t-il qu'il s'y prenne à plusieurs fois, qu'il fasse des essais, et qu'il attende l'événement pour se décider sur sa conduite ultérieure? Est-ce là Dieu? Ou n'est-ce pas plutôt quelque délire de l'orgueil humain qui cherche à s'élever jusqu'à Dieu, ou à rabaisser Dieu jusqu'à lui?

Un Dieu qui n'est pas sûr de lui-même, s'il réfléchit et s'il hésite; un Dieu qui ne se possède pas pleinement lui-même, s'il a un passé et un avenir; un Dieu qui peut oublier et apprendre, si sa pensée est successive; un Dieu qui aspire à une perfection plus grande que sa propre infinie perfection, s'il actualise incessamment sa puissance et transforme en action sa force et son intelligence virtuelle, ce n'est pas Dieu, ou plutôt ce n'est qu'un Dieu imparfait, une création chimérique de notre esprit qui s'efforce vers Dieu, s'épuise, et retombe enfin sur lui-même. Il n'y a pas de puissance en Dieu, il n'y a pas de succession, il

n'y a pas de nombre, Dieu est un acte éternel. Il est, il est l'être, il est l'unité, il est immobile, propositions identiques qui résument non la nature de Dieu, mais la science de l'homme sur Dieu.

Les Alexandrins trouvaient dans les Eléates et dans Aristote cette doctrine sur l'immobilité absolue de Dieu; et ils l'ont encore approfondie et démontrée par de nouveaux arguments. Mais plus ils ont exalté la nature de Dieu au-dessus du monde, plus ils ont trouvé difficile de descendre de Dieu au monde, et d'expliquer la perception par la raison, de ce Dieu supérieur à la raison. Il semble, en effet, que le Dieu immobile échappe à toutes les catégories. Que dirons-nous de Dieu, s'il est une fois placé à cette hauteur inaccessible? Dirons-nous qu'il est une pensée? Non, car penser, c'est sentir, abstraire, généraliser, raisonner, prévoir, se souvenir. C'est au moins se penser soi-même dans le présent, et par conséquent terminer sa propre pensée à la façon d'un objet, ce qui est une dualité. Se penser soi-même, c'est se poser comme être existant, distinct, ayant son contraire; c'est comprendre, reconnaître, subir les lois de la raison; le principe de contradiction, sinon tous les autres. Dirons-nous qu'il est une volonté? Non, puisqu'il ne peut être une puissance, puisqu'il ne peut délibérer ni se tromper, ni faillir, ni rien faire d'indifférent, ni subir aucune nécessité. Que sera-t-il donc? Un être sans autre nom? Pas même cela, à moins qu'il ne soit tout l'être et qu'il n'y ait rien hors de lui. Supposons en effet un autre être. Dieu et cet être qui

n'est pas Dieu auront donc une essence commune? ils seront distincts, séparés? Ils seront la limite l'un de l'autre, et il n'est point de platonicien qui ne prononce qu'au-dessus de ces deux êtres il y a une idée. Si les êtres hors de Dieu ne se distinguent de lui que comme les parties du tout qu'elles composent, d'autres difficultés s'élèvent; Dieu reste unique dans cette hypothèse, mais il perd sa simplicité; quoiqu'il ne fasse plus partie d'une multiplicité, en lui-même il est multiple. Il faudra donc nier tous les êtres pour qu'il soit et qu'il soit seul, ou reconnaître qu'il est au-dessus de l'être, ἐπέκεινα τοῦ ὄντος; qu'il est un non-être en un certain sens, quelque chose enfin qui produit tout être et toute pensée, et qui n'est lui-même ni être ni pensée, non qu'il en soit privé, mais parce qu'il les dépasse..

Pour atténuer autant que possible ces difficultés, Plotin et ses successeurs ont recours à la théorie des trois hypostases divines. Le monde a besoin d'une cause, et cette cause doit être Dieu : il y aura en Dieu une hypostase capable de produire le monde, et qui le produit en effet; cette hypostase aura tous les caractères d'une cause, la pleine possession de l'être, l'intelligence, la liberté, le mouvement; nécessairement mobile, puisqu'elle est cause efficiente du mouvement, elle possède l'intelligence sans être l'intelligence absolue. Une hypostase supérieure sera la pensée de la pensée, l'être en soi, l'intelligence en soi, l'identité de l'intelligence et de l'intelligible; enfin, pour épuiser la notion de l'absolu, au-dessus

de cette unité qui renferme une dualité, sinon dans le lieu, du moins par des différences spécifiques (νοῦς πολὺς ἑτερότητι οὐ τόπῳ), s'élève la première hypostase qui n'est ni l'intelligence ni la cause, et qui, dans son repos absolu, possède la perfection infinie sans aucun mélange d'action ni de multiplicité. Ainsi sont résolus tous les problèmes, le problème cosmologique, par l'existence du δημιουργός, le problème de la nature de l'intelligence, par l'existence du νοῦς immobile, et celui de la perfection infiniment infinie par la proclamation de l'absolue unité, dernier terme de la théologie. En même temps se trouvent réconciliées toutes les écoles, le dieu organisateur du *Timée* (1), le dieu immobile et connaissant de la *Métaphysique* (2) et l'Unité de Parménide. Les doctrines mystérieuses de l'école pythagorique et des sanctuaires égyptiens sur la sainteté du nombre trois et sur l'unité du ternaire, semblent permettre cet éclectisme en réunissant ces trois hypostases dans l'unité d'un même Dieu.

Quelle que soit l'absurdité, aux yeux de la critique moderne, de ce caractère sacré attaché à certains nombres, de cette multiplicité qui n'altère pas l'unité du premier principe, de ces hypostases dont la nature métaphysique demeure inconnue, de cette division des caractères et des fonctions divines qui les isole sans les séparer, qui introduit une hiérarchie dans la perfection absolue et fait dégénérer Dieu

(1) Cf. le *Timée*, édit. de Th. Henri Martin, t. I, p. 85 sqq.
(2) Aristote, *Métaphysique*, l. 12.

de lui-même, on ne peut nier qu'il y ait dans cette doctrine une profonde intelligence de l'histoire de la philosophie et un sentiment vrai de la double nécessité imposée à la théologie, la nécessité de ne pas s'écarter de la perfection idéale, et celle d'expliquer la production du monde. C'est d'ailleurs une idée féconde en métaphysique, et qui depuis a porté ses fruits, que de transporter les difficultés du monde en Dieu, parce que dans le monde elles sont insolubles, et en Dieu inaccessibles.

Malheureusement pour l'école d'Alexandrie, au lieu d'affirmer de Dieu ce qu'on en peut légitimement affirmer, sans chercher à l'expliquer, ils n'ont voulu rien laisser, ni en Dieu, ni dans le monde, sans en hasarder l'explication. De là toutes ces théories bizarres, et un dieu non-seulement incompréhensible, mais contradictoire, non-seulement supérieur à la raison, mais contraire à la raison. En présence d'une théorie contraire à la raison, il n'y a que deux partis à prendre, rejeter la théorie ou la raison; les Alexandrins se sont déterminés contre la raison; ils ne l'ont pas niée positivement, ils se sont contentés de la subordonner; ils lui ont laissé une valeur relative.

Il y a deux sortes de mysticismes : le mysticisme poétique, qui tient à une disposition particulière de l'âme, emportée naturellement par l'ardeur de la sensibilité vers la contemplation de Dieu; chez les âmes ainsi douées, l'inspiration est immédiate, rien ne la précède : elles n'ont jamais rien demandé à la science; elles n'en connaissent pas les méthodes,

elles ne daignent pas la réfuter. Que d'autres s'efforcent d'arriver à la vérité par ces arides chemins, elles s'en inquiètent peu. Les vérités qu'elles croient découvrir par l'illumination, et dont elles sont éblouies, paraissent à leurs yeux marquées du caractère de la plus complète évidence. Nul découragement ne se mêle à leur enthousiasme ; leur vie est un hymne perpétuel. La passion qui remplit leur cœur déborde en sentiments affectueux, et comme elles ne sentent ni le besoin, ni le pouvoir de juger, elles s'ouvrent sans cesse des horizons nouveaux ; enchantées de leurs rêves, qui les dégoûtent des réalités de la terre, et tellement dégagées du poids de nos misères qu'elles se croient ravies au plus haut du ciel. Chez d'autres mystiques, au contraire, c'est le sentiment de notre faiblesse qui domine ; ils ont placé si haut le terme de la vie et celui de la science, qu'ils méprisent également les œuvres et la spéculation, et désespèrent d'arriver, par les forces propres de l'humanité, à la connaissance de la vérité et à la possession du bonheur. Pour l'illumination comme pour la sanctification, ils attendent tout de la grâce (1).

Le mysticisme des Alexandrins porte un caractère particulier, qui ne permet de le confondre avec aucun autre. Ils n'ont pour la plupart ni cette abondance de cœur qui engendre la poésie mystique, ni ce dédain absolu pour la raison. Plotin, pour prendre l'exemple le plus illustre, est un observateur et un

(1) *Voyez* le *Cours de droit naturel* de Jouffroy, t. 1.

métaphysicien bien plus encore qu'un enthousiaste. Au témoignage de Porphyre, Aristote est le philosophe qu'il a le plus médité; et dans sa théorie sur la substance, sur la matière, sur la connaissance, la filiation est évidente. En morale, Plotin sent le Stoïcien. Tout son système repose sur la théorie des idées, c'est-à-dire sur l'application la plus méthodique, la plus rigoureuse de la dialectique. Et comment un platonicien ne serait-il pas rationaliste? Il y a bien dans Plotin une puissance et comme un feu d'imagination qui déborde par intervalles; c'est le sang africain, l'ardeur philosophique longtemps comprimée faute de secours et d'aliments, l'esprit général d'un siècle, curieux de l'antiquité, et rempli du bruit des mystères et des miracles de la religion chrétienne. Mais à part ces éclairs qui jaillissent çà et là dans les *Ennéades*, la marche ordinaire de cet esprit est pleine de vigueur, et même, pour son temps, de tempérance. Au début, il observe le monde, la nature humaine. Il ne nie pas, au contraire il démontre la légitimité de la perception sensible et de la conscience. Il écrit comme Platon sur la porte de son école la sentence du Dieu : Connais-toi toi-même. Il fait de l'étude des phénomènes sensibles, une première part de la connaissance, qui n'est pas la science encore, ou qui en est le plus humble degré, et qu'à l'exemple de Platon et des anciens sages, il appelle l'opinion. Cette région traversée, et il est vrai qu'aspirant aux intelligibles, il la parcourt d'un coup d'aile, Plotin écoute la rémi-

hiscence, il l'aide, il la développe par la généralisation et les autres procédés de la dialectique, et il reconstruit toute cette échelle des idées platoniciennes, depuis le monde des sens qui en est la base éphémère, jusqu'à cette éternelle essence, qui possède seule la plénitude de l'être et de la pensée, et qu'il appelle, dans une métaphore devenue célèbre, le lieu des esprits, τὸν τῶν εἰδῶν τόπον. La réminiscence, c'est la raison; la dialectique, le procédé de la raison; les idées, l'objet propre de la raison. Platon n'a pas mieux compris, il n'a pas plus abondamment démontré, il n'a pas maintenu plus fermement l'existence et l'autorité de la raison, de ses méthodes, de son objet; toute cette sphère de connaissances qui s'étendent du monde à Dieu, c'est le second degré de la connaissance humaine; et comme l'opinion est le premier, le second s'appelle la science. Lorsque le maître de Plotin et de tous les rationalistes est parvenu au sommet de la hiérarchie intelligible, et qu'il entrevoit comme dans un nuage le bien absolu supérieur à l'être, ἐπέκεινα τοῦ ὄντος, qui la couronne, il recule effrayé devant cette conséquence suprême de ses principes, et conciliant, à ce qu'il croit, les nécessités de la production du monde, avec celles de l'ascension dialectique, il retient Dieu dans la sphère de la raison, en lui donnant l'être, la pensée, la puissance, et en l'appelant le δημιουργός. Mais Plotin, qui n'a pas près de lui l'influence modératrice de Socrate, Plotin, qui a sondé, sans prendre le vertige, les doctrines les plus idéales

des sanctuaires égyptiens, qui d'ailleurs ne veut rien perdre de l'histoire, qui place son maître Platon entre Pythagore et Aristote sans les opposer entre eux, qui est éclairé par l'exemple de Parménide, et peut-être par les paroles échappées au trouble et aux inquiétudes de Platon, sur l'unité absolue de Dieu, qui enfin a appris d'Aristote que la pensée première est nécessairement immuable, et que le moteur mobile ne peut venir qu'au second rang, Plotin adopte, comme une découverte de la raison et la plus haute, un Dieu qui contredit la raison; il emploie pour ainsi dire la raison à sa propre abdication; il ne la rejette pas, il la subordonne, il place le mysticisme au-dessus de la science, sans abandonner la science, sans infirmer ses résultats. Il attribue ainsi à l'esprit humain trois puissances, les sens et la δόξα qui règle et féconde leurs produits; la dialectique, et enfin l'extase; il donne à la connaissance trois degrés, l'opinion, la science, et l'illumination mystique.

Cette connaissance immédiate de Dieu qui devient pour Plotin le terme et le couronnement de la science, n'est pourtant pas, il faut le remarquer, nécessairement précédée de l'usage de la dialectique. Ce que fait la science pour les philosophes, l'amour peut le faire pour les âmes amoureuses, et la musique pour celles que les muses favorisent, et dont la réminiscence est éveillée par le sentiment de l'harmonie. La véritable théorie de la raison apparaît donc dans Plotin au moment où il croit renoncer à la raison. Quand il a traversé toute cette armée d'intel-

ligibles qui ne sont qu'illusion, il se trouve face à face avec l'intelligible en soi, qui est la vérité même.

Cet écho d'une harmonie perdue que Platon et ses disciples appellent la réminiscence, ce n'est pas un souvenir, c'est une vision présente; cette harmonie n'est pas l'ordre et l'ensemble des idées intermédiaires qui se placent entre Dieu et nous; c'est Dieu lui-même dont la beauté resplendit au fond de notre intelligence, et qui nous fait penser par la communication de son essence intelligible, en même temps qu'il nous fait être par un acte de sa volonté souveraine. L'âme vraiment philosophique est celle où l'idée de Dieu domine sans partage; ou, pour prendre le langage de Plotin, l'âme amoureuse est celle où la réminiscence est puissante (1). Une partie des nuages qui environnent encore ce Dieu lorsque Plotin arrive à lui à travers toutes les idées, naît de cet amas de chimères, laborieusement entassées dans des espaces imaginaires, et qui mettent le dernier et plus parfait objet de la raison, en contradiction flagrante avec les premiers. Le reste tient à la nature inaccessible de Dieu; et Plotin, trompé jusqu'au bout, se persuade mal à propos que la raison ne peut connaître que ce qu'elle comprend.

(1) Cf. Malebranche, Préface de la *Rech. de la Vérité*. « L'esprit devient plus pur, plus lumineux, plus fort et plus étendu à proportion que s'augmente l'union qu'il a avec Dieu; parce que c'est elle qui fait toute sa perfection, » etc.

HISTOIRE

DE

L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE.

LIVRE PREMIER.

ORIGINES DE L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE JUSQU'A PLOTIN.

Peut-on attribuer quelque valeur philosophique aux poëmes et aux récits fabuleux qui précèdent la fondation de l'école d'Ionie et de celle de Pythagore? Double origine de Platon : les enseignements de Socrate, les théories numériques des Pythagoriciens et des Éléates. Il recule devant les dernières conclusions de la Dialectique, et s'en tient au τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν. Aristote rétablit l'immutabilité de Dieu aux dépens de la Providence. Tentative des Alexandrins pour concilier la Providence et l'immutabilité de Dieu. Leur mysticisme.

L'histoire qu'on va lire est le récit de la plus audacieuse tentative qu'ait effectuée le génie humain pour approfondir les mystères de la nature de Dieu. Accessible ou non à la science humaine, cette théologie

supérieure est l'éternel principe où tend la philosophie ; elle ne se sent vraiment puissante que quand elle rattache à Dieu l'origine de ses déductions. Quels que soient, à propos des solutions et des méthodes, le nombre et l'importance des dissentiments, sur le but de la science et sur son terme il n'y a pas d'hésitation possible, et ce ne peut être que Dieu.

Les philosophes de l'école d'Alexandrie ont étendu leurs recherches à toutes les parties de la philosophie, mais c'est surtout la théologie qui les préoccupe. Leur école marque un véritable progrès dans l'histoire de cette science dont tout le reste dépend. Au milieu des chimères dont ils ont pour ainsi dire encombré leur philosophie, il est facile de reconnaître qu'aucun enseignement n'a été perdu pour eux, et qu'en recueillant l'expérience de tant de siècles, ils ont vu de plus haut, et ont porté sur le premier principe un jugement plus sûr que la plupart de leurs devanciers.

Pour les Alexandrins, toute l'histoire de la philosophie est dans Platon et dans Aristote. Les écoles négatives et les écoles exclusivement moralistes, importantes seulement parce qu'elles concourent au développement des deux doctrines rivales ou le modifient, disparaissent et s'effacent à leurs yeux quand il s'agit de résultats acquis pour la science des premiers principes. Ce n'est pas qu'ils placent l'origine de la philosophie à une époque si rapprochée. Comme les Égyptiens, dont ils dérivent au moins autant que des Grecs, ils aiment à sanctionner l'autorité d'un dogme

par l'obscurité et l'éloignement de son origine. Suivant eux, la philosophie ne se possède pleinement, elle ne prend une forme régulière et définitive que dans Platon et dans Aristote, mais elle existe bien avant Thalès et Pythagore. Proclus essaya de distinguer la mythologie de la philosophie, non pas comme deux théories différentes, mais comme deux versions d'une même théorie qui ne pouvait que gagner, à cette séparation, de la précision et de la clarté; cette tentative était nouvelle dans l'école. Enivrés des richesses philosophiques que l'interprétation symbolique leur faisait découvrir dans les anciens mythes poétiques et religieux, les Alexandrins se précipitèrent dans cette voie dès qu'elle fut ouverte; et, confondant la religion et la poésie avec la science, ils reculèrent l'origine de celle-ci jusqu'aux temps fabuleux. Platon et Aristote citent aussi avec complaisance les théologiens, οἱ θεολόγοι; et en effet comment ne pas sentir, sous ces récits fabuleux, toute une philosophie ignorante d'elle-même? Comment supposer que pendant tant de siècles le besoin de connaître avait sommeillé dans les esprits, et qu'un grand peuple avait vécu sans demander à l'inspiration, à défaut de la science, quelques solutions sur la destinée humaine, une espérance vague, un rêve, quelque chose enfin qui pût consoler, guider, soutenir? L'humanité ne se tait jamais sur elle-même. La science proprement dite peut être absente; il y a toujours une doctrine. Mais Platon et Aristote, également éloignés de la crédulité et du mépris, prenaient le sens général, l'idée domi-

nante, et accueillaient le reste avec l'indulgence d'esprits supérieurs (1). Au contraire, non-seulement les Alexandrins acceptent sans hésiter toute la tradition mythologique, mais on les voit préférer l'autorité des théologiens à celle des écoles philosophiques. Une fois le parti pris d'interpréter tout ce qui est obscur dans le sens le plus large, ils voient les systèmes les plus sublimes dans les premiers mots que la science commence à balbutier. Pythagore surtout, à la fois philosophe et poëte, Pythagore, fondateur d'un institut soumis à des règles mystiques, leur apparaît aux limites des temps fabuleux et des temps historiques comme un anneau qui les attache les uns aux autres. Il réfléchit à leurs yeux tout l'enthousiasme antique, et ouvre la voie aux penseurs sévères qui reprirent et développèrent, sous une forme moins brillante, moins divine même, mais plus accessible à notre esprit et mieux appropriée à nos besoins, le même fond de vérités éternelles.

Tout n'est pas vain et chimérique dans cette pensée qui rapproche toutes les écoles et fait de tous les systèmes les phases diverses d'un système unique. Toutes ces générations de penseurs, depuis le poëte inconnu et à demi barbare qui chanta le premier les origines du monde, jusqu'à Plotin et Proclus, pliant sous le faix d'une civilisation de dix

(1) Περὶ δὲ τῶν ἄλλων δαιμόνων εἰπεῖν καὶ γνῶναι τὴν γένεσιν, μεῖζον ἢ καθ' ἡμᾶς, πειστέον δὲ τοῖς εἰρηκόσιν ἔμπροσθεν, ἐκγόνοις μὲν θεῶν οὖσιν, ὡς ἔφασαν, σαφῶς δέ που τούς γε αὑτῶν προγόνους εἰδόσιν· ἀδύνατον οὖν θεῶν παισὶν ἀπιστεῖν, καίπερ ἄνευ τε εἰκότων καὶ ἀναγκαίων ἀποδείξεων λέγουσιν..... Platon, *Timée*, édit. H. Martin, p. 110. Cf. Aristote, *Métaphysique*, l. 12, c. 8.

siècles, tous travaillent et se consument sur le même problème, et tous, à des degrés inégaux, entrevoient la solution véritable. Le polythéisme grossier auquel s'arrêta le vulgaire n'est pas toute la pensée des poëtes orphiques. L'unité du premier principe mal conçue, inexpliquée, plane sur tous ces dieux intermédiaires avec les deux grandes puissances de la haine et de l'amour (1), qui expliquent la double nature du monde sortant à flots pressés de la source de la nature éternelle, παγὰν ἀενναόν φύσεως, et, à peine sorti, aspirant de toutes ses forces à y rentrer. Quand la nuit commence à se dissiper, quand le langage scientifique succède aux mythes et aux symboles, deux grandes idées sortent encore obscures et enveloppées, mais déjà fécondes et puissantes, de cette sourde élaboration d'une croyance religieuse et philosophique par un monde qui n'a pas la conscience de lui-même. C'est, d'une part, la théorie de la mobilité indéfinie, de la transformation incessante des apparences, du passage de l'être au travers d'aspects variés dont rien ne demeure; et de l'autre, l'unité, la simplicité du principe suprême, la régularité, la symétrie, l'harmonie de ses développements ou de son action. Deux écoles s'attachent à ces deux principes, l'une, pour étudier le multiple et en démontrer de plus en plus la variabilité soumise à des lois mécaniques; l'autre, pour s'élever à l'immuable, et concevoir tout un ordre divin à l'image duquel les puissances de la nature se domptent, s'apai-

(1) Plotin, *Enn.* 5, l. 2, c. 1.

sent, se compensent et produisent l'harmonie, image dans le multiple de l'Unité absolue, qui est Dieu. Dans cette jeunesse de la pensée philosophique, les premières écoles n'ayant derrière elles aucune expérience, livrées au hasard de leurs inspirations, encore toutes pleines et toutes charmées des fables, s'abandonnaient à leur imagination, sans souci de la réalité et de la vie; et loin de prendre le vertige en exagérant jusqu'à l'excès la portée de leurs principes, elles ne connaissaient ni trêves, ni ménagements, tant il y avait de séduction dans ces premiers rêves de la science! pays inconnus, qu'on voulait franchir jusqu'au bout et qu'on n'avait ni le temps ni le désir d'explorer et de sonder avec la patience de la maturité. Les uns et les autres allèrent si loin en deux siècles, que quand l'expérience prosaïque, quand le sentiment de la vie pratique, quand le bon sens se réveilla, ils en étaient, les uns à ne pouvoir plus désigner un fleuve (1), les autres à tout absorber dans une Unité ineffable dont rien ne pouvait sortir (2).

Socrate fit alors descendre la philosophie sur la terre; mais en la pacifiant il ne la fortifia pas. Socrate n'est rien pour l'école d'Alexandrie; il représente tout ce qu'elle méconnait, la mesure, l'hésitation, la prudence, la docte ignorance. Platon commença avec Socrate, par lui, sous sa conduite, tout près de terre; n'admettant rien d'abord qui ne

(1) Aristote, *Mét.* l. 1, c. 5.
(2) *Enn.* 5, l. 1, c. 8. — *Enn.* 5, l. 1, c. 9.

fût sensé et réfléchi, faisant de la science modeste, incapable de grands écarts et de grandes découvertes. Il ne se sentit lui-même, il ne fut le roi de la pensée que quand l'aspect de l'histoire lui révéla la puissance et la force de l'idéal ; quand il mesura de l'œil le vol de Pythagore et des Éléates, tout en se souvenant de la sagesse et de la décence socratique. C'est parce qu'il réunit en lui, dans un harmonieux mélange, ces deux éléments opposés, que sa grâce est si divine et sa philosophie si féconde.

Si Platon n'avait songé qu'à rendre raison de l'existence et de l'harmonie du monde, il aurait trouvé tout près de lui le principe qu'il lui fallait. Préoccupé surtout de la morale, Socrate n'avait cherché en Dieu que la Providence. Dès sa jeunesse, il s'était senti attiré vers cette pure et inaltérable Intelligence, νοῦν καθαρὸν καὶ ἀμιγῆ (1), qui est le dieu, et par malheur, le dieu inutile et impuissant d'Anaxagore (2). Mais au lieu d'appeler l'Intelligence à son secours au début de la science pour l'abandonner ensuite et recourir aux quatre éléments, à des principes matériels, il démontra que Dieu a disposé toutes choses pour la conservation et le bien de l'ensemble, qu'il veut et peut prendre soin de tout; qu'attentif à son œuvre, rien ne lui paraît petit, rien ne lui est indifférent, qu'il est en même temps l'auteur, le père et le roi du monde (3). Ce

(1) *Enn.* 5, l. 1, c. 9.
(2) Cf. le *Phédon.*
(3) Cf. le dixième livre *des Lois.*

Dieu de la philosophie de Socrate, si accessible à l'intelligence humaine, suffisait aux nécessités morales du cœur humain comme à l'explication des phénomènes physiques. Mais Platon avait eu d'autres maîtres que Socrate. Il avait appris des pythagoriciens que le nombre seul, c'est-à-dire la loi, dont le nombre est l'expression la plus abstraite, est éternelle et par conséquent réelle. Aristote dit que pour les pythagoriciens le nombre est la chose même, tandis que pour Platon il existe en dehors des choses; ce n'est là que la trace de l'enseignement de Cratyle, qui avait appris à Platon que le monde est dans un perpétuel écoulement (1). D'ailleurs l'école de Pythagore avait approfondi de plus en plus la nature des nombres et le principe de toute philosophie numérique, que la stabilité est l'attribut nécessaire de l'être; et les Éléates en réduisant tout l'être à l'unité absolue, ne faisaient qu'appliquer à la rigueur ce principe qui commence par nier le divers et doit finir par la proscription du multiple. L'Unité était donc le Dieu de Xénophane, de Parménide et de Zénon, et Platon, qui avait reçu de leurs mains l'instrument de la dialectique et qui l'avait encore perfectionné; Platon, qui proscrivait comme eux le divers et le multiple et donnait pour but à la philosophie la recherche de la réalité absolue, ne pouvait avoir d'autre Dieu que cette même Unité; ou plutôt l'Unité que les rigoureuses lois de la dialectique plaçaient au sommet de la théorie des idées, plus absolue

(1) Arist., *Mét.*, l. 1, c. 5.

encore que l'Unité des Éléates, n'était pas seulement le τὸ ἓν πάντα, mais le τὸ ἓν ἐπέκεινα τοῦ ὄντος.

Devant ce Dieu contradictoire, négatif, inintelligible, Platon recula. Il lui sembla que les caractères imposés à Dieu par la spéculation immédiate sur la nature du bien et par la théorie des idées étaient en opposition avec les nécessités de la science physique. Si l'on ne peut affirmer de Dieu qu'il est une pensée, une volonté, un être, n'est-ce pas à force de le grandir, arriver à le nier d'une façon absolue? Et cet échafaudage d'une philosophie qui repose toute sur la nature de Dieu, et qui ne peut émettre aucune affirmation sur Dieu, n'est-il pas un cercle vicieux, bon tout au plus à prouver l'impuissance de la philosophie?

En outre il ne faut pas seulement monter jusqu'à Dieu, il faut aussi descendre de Dieu jusqu'au monde. Il était raisonnable que la première apparence de panthéisme se montrât dans une école qui avait porté à l'excès le principe de la distinction entre la nature divine et celle du divers; les Éléates, dans le premier moment absorbèrent le monde en Dieu, τὸ ἓν πάντα; mais bientôt, embarrassés de cette identification qui ressemblait à la négation du monde, ils ne surent plus si c'était le monde qu'ils sacrifiaient à Dieu, ou Dieu au monde (1). C'est qu'au fond le monde et Dieu, et par conséquent l'expérience et la

(1) Σὺ μὲν γὰρ (Παρμ.) ἐν τοῖς ποιήμασιν ἐν φῂς εἶναι τὸ πᾶν..... δὸε δὲ αὖ οὐ πολλὰ φησὶν εἶναι... τὸ οὖν τὸν μὲν, ἓν φάναι, τὸν δὲ, μὴ πολλὰ, καὶ οὕτως ἑκάτερον λέγειν ὥστε μηδὲν τῶν αὐτῶν εἰρηκέναι δοκεῖν, σχεδόν τι λέγοντας ταὐτὰ, ὑπὲρ ἡμᾶς τοὺς ἄλλους φαίνεται ἡμῖν τὰ εἰρημένα εἰρῆσθαι. Plat. *Parm.* p. 128.

raison, se trouvaient également compromis par cette confusion de l'un et de l'autre, quoique cette confusion eût sa source dans une tentative insensée pour nier absolument l'un des principes que l'on confondait. La pensée demande Dieu comme suprême intelligible, elle le demande aussi comme cause et raison dernière des êtres. Le Dieu que l'on cherche est une cause; on le démontre comme cause nécessaire; s'il n'est pas cause, il n'est pas démontré, et même à la rigueur, on ne peut pas affirmer qu'il existe, car il est sans rapport avec nous. Il faut donc que Dieu soit cause, il faut qu'il puisse l'être; or nous savons ce que c'est qu'une cause prise comme telle, puisque nous comprenons et que nous subissons le besoin d'assigner une cause au monde. Ce qui n'est ni libre ni intelligent peut-il être une cause première? Ou même, pour s'en tenir au principe et ne pas raisonner sur les conséquences, ce qui est immobile peut-il être cause du mouvement? Il semble qu'il ne le puisse. Ce n'est pas en vertu de l'axiome *nemo dat quod non habet*, car le mouvement n'est pas la négation du repos; l'être immobile est l'absolu de l'être, et l'être mobile est un être imparfait, en sorte que si Dieu est immobile par la plénitude de l'être, il possède la forme éminente du mouvement, et ne fait que donner le moindre être de ce qu'il est. Ce n'est pas non plus qu'on doive nier absolument la production; car toute substance produit, ne fût-ce que ses propres phénomènes, et pourtant une substance est simple en soi; et de cette substance simple et

persistante sortent les phénomènes multiples qu'elle a en puissance, c'est-à-dire qu'il lui a été dévolu de pouvoir produire par la volonté créatrice de qui elle tient son être, et sa loi essence de son être. Mais quand même l'être immobile pourrait produire le mouvement; quand même son produit serait distinct de sa propre nature, et par conséquent n'altérerait pas directement son unité, l'acte même producteur, fût-il unique, semble être un mouvement; de même que la pensée, fût-elle la pensée de la pensée, semble une dualité. Aristote l'a bien vu; et pour ôter à son Dieu tout mouvement, il lui a ôté la volonté: inconséquent en ce point, qu'en lui laissant la connaissance de lui-même, il le divise, et retombe par un autre côté dans le mouvement qu'il a voulu fuir. Platon s'était arrêté plus tôt; il avait prononcé l'ἀνάγκη στῆναι avant Aristote : il nie l'immobilité absolue, laisse à Dieu le mouvement, et se contente d'affirmer qu'il est cause de son propre mouvement; mais ce Dieu mobile, par conséquent multiple, n'est pas le vrai Dieu de la dialectique. Platon a beau dire : il est nécessaire de s'arrêter. D'où vient cette nécessité? Qui la justifie? Platon s'arrête devant des difficultés suscitées par sa méthode, et non devant une nécessité qui soit dans les choses.

Il déclare donc que Dieu est intelligent et mobile; il l'appelle le νοῦς, l'esprit; il l'appelle aussi le père et le roi. Il sent bien qu'il n'est pas allé jusqu'au bout de sa méthode; mais il se rassure en pensant qu'aller plus loin, ce serait tomber dans l'extrava-

gance. Au lieu de conclure de ce fait que la méthode employée est fausse dans l'origine, il l'accepte avec ses résultats jusqu'au moment où elle enfante ces difficultés, et arrivé là il la quitte, sans songer que les nouveaux dogmes qu'il émet en vertu d'un autre principe ou condamnent tout ce qui précède, ou en sont condamnés. Il résulte de cette première contradiction qu'après avoir démontré l'immobilité des idées, il est forcé de donner le mouvement à la première de toutes; il en résulte aussi qu'il la fait durer avec le monde et comme le monde; qu'il expose sa cosmogonie à toutes les difficultés qu'on peut tirer soit du commencement, soit de l'éternité du monde; qu'il met en Dieu les signes de notre faiblesse, la délibération, la fatigue, le repos; qu'il le représente même comme prenant, quittant, reprenant à certains intervalles le gouvernement du monde, et cela dans les mêmes termes à peu près qu'employa dans la suite le grand Newton pour étayer la même métaphysique erronée. Qu'aurait répondu Platon, si on lui avait demandé si les actions de son Dieu sont libres ou nécessaires? Si elles sont libres, il pouvait mal faire, si nécessaires, quelque chose est au-dessus de lui. Toute série a une loi, et par conséquent les actions successives de Dieu ont une loi, c'est une proposition identique. Dieu fait-il ses propres lois, comme l'a voulu Descartes? A ce compte, toutes les lois sont relatives, même la loi morale, et Dieu ne peut plus être démontré. Au contraire, les subit-il, comme le soutient Malebranche?

Qu'elles soient en lui ou hors de lui, c'est la nécessité qui mène le monde. Ce résultat vaut-il mieux que l'unité éternellement immobile de la dialectique? Celle-là du moins a l'avantage d'être conséquente, et de ne pas réunir par une sorte de violence deux idées contradictoires, l'idée d'infini et l'idée de mobile.

Voilà donc comment Platon termine brusquement son ascension dialectique, en désertant ses propres principes quand ils lui paraissent dangereux. Qu'on ne s'y trompe pas; là est la véritable cause du demi-scepticisme dans lequel tomba ensuite son école. Il ne faut pas la chercher dans l'ironie socratique, et dans les apparentes contradictions du *Parménide*. Ce qui ôta au système son autorité dogmatique et le réduisit au probabilisme, c'est ce manque de courage qui arrêta Platon au plus haut point de son vol; c'est cette intervention de l'ἀνάγκη στῆναι, prononcé au nom du sens commun contre la dialectique, c'est-à-dire contre la science. Il y eut toujours après cette désertion comme un remords qui pesa sur l'âme de Platon, et l'on ne doit pas interpréter autrement le célèbre passage de la *République* où il laisse entrevoir cette Unité supérieure qu'il admet et qu'il rejette à la fois; ce flot, dit-il, suspendu depuis longtemps sur sa tête et qui menace de l'engloutir. Platon est conséquent dans le *Parménide*, il ne l'est pas dans les *lois* et la *République*.

La tentative par laquelle Aristote avait voulu ren-

dre à Dieu cette immutabilité sans laquelle il n'y a pas de perfection réelle, est vraiment empreinte de tous les caractères du génie. D'abord Aristote rejette la mobilité de Dieu comme un dogme insoutenable qui n'a pu entrer dans Platon qu'en contradiction avec les propres principes de la philosophie platonicienne, et qui suppose en Dieu des besoins, des désirs, des efforts, tous les caractères de la limitation et de la faiblesse. Son Dieu est donc parfaitement un, comme celui de Parménide, c'est-à-dire qu'il est une entéléchie, qu'il possède sa fin en lui-même. Il n'est pourtant pas l'être qui s'ignore, car il est l'objet propre de la pensée, le terme de nos respects, de nos désirs, de notre amour : il est intelligent, ou plutôt il est l'intelligence, il est la pensée elle-même. S'il pense, ce ne sera pourtant qu'à une condition, c'est qu'il pensera parfaitement l'objet le plus parfait de la pensée, et que sa pensée n'enveloppera de non-être ni dans son mode, ni dans son objet. Il se pense donc éternellement lui-même, il est la pensée de la pensée (1). Mais quoi? se penser soi-même, c'est être, comme objet, le terme de sa pensée; c'est en être, comme sujet, le principe : n'est-ce pas là une dualité? Ce n'en est pas une si la connaissance est vraiment la prise de possession d'un être, et la connaissance absolue l'identité parfaite du sujet connaissant et de l'objet connu. Aristote aperçoit donc par avance la théorie de la dualité nécessaire du νοῦς qui deviendra l'un des principes fondamentaux de

(1) *Mét.*, l. 12, c. 9.

l'école d'Alexandrie (1); il l'aperçoit et il y répond.

La théorie de l'identité du sujet et de l'objet dans l'absolu de la pensée réfute la conséquence suprême de la dialectique platonicienne, et répond par avance à tous les scrupules de Plotin sur la dualité nécessaire du principe intelligent. En pénétrant à de plus grandes profondeurs dans la nature de l'intelligence, Aristote avait reconnu que la distinction, qui d'abord semble nécessaire, entre la faculté et son acte, tient à la limitation des facultés et non à leur essence; et il pouvait, en vertu de ce principe, laisser au premier être la faculté de penser, en supprimant seulement, dans la notion de cette faculté, la dualité du sujet et de l'objet qui n'en est que l'accident. Platon et plus tard les Alexandrins, qui crurent que la dualité était de l'essence de la pensée, ne voyant d'autre alternative qu'un principe premier sans unité ou sans intelligence, aimèrent mieux priver d'intelligence la nature du principe suprême, que d'y faire entrer la dualité avec elle.

Supérieur en ce point à son maître et à toute l'école platonicienne, Aristote avait triomphé de l'objection principale; mais il succomba sous la plus faible. Il ne sut pas concilier la multiplicité du monde avec l'unité de l'intelligence divine; tout en laissant l'être et l'intelligence à son Dieu, il lui ôta la providence. Cette première faute détruisit la simplicité de son

(1) Ἀριστοτέλης δὲ ὕστερον χωριστὸν μὲν τὸ πρῶτον καὶ νοητόν· νοεῖν δὲ αὐτὸ ἑαυτὸ λέγων, πάλιν αὖ οὐ τὸ πρῶτον ποιεῖ. *Enn.* 5, l. 1, c. 9.

hypothèse en le contraignant de placer un moteur mobile au-dessus du moteur immuable. Pourquoi cette proscription de la connaissance des choses contingentes et par suite cette négation de la Providence? Le multiple existe dans le temps sans doute, mais Dieu qui est éternel ne voit dans le temps qu'un ordre de coexistence; tout peut être présent à la fois devant lui, sans confusion; il en est de même de l'espace. La connaissance du mouvement n'implique pas la mobilité du sujet connaissant. Si l'identité de l'être et du connaître ne suffisait pas, s'il fallait aussi, pour sauver l'immutabilité divine l'identité absolue de tous les objets connus et de la pensée en soi, Aristote ne pouvait-il pas donner à Dieu la connaissance des résultats par la connaissance du principe sans tomber dans le panthéisme? Mais il a cru que le même n'engendrait pas le divers, n'agissait pas sur le divers; grande erreur, chez le premier maître de la philosophie dynamique. Ce principe domine toute sa métaphysique; s'il refuse à Dieu la connaissance du monde, ce n'est pas seulement parce qu'il y a des choses qu'il vaut mieux ne pas connaître que de les connaître; cet axiome péripatéticien n'est lui-même qu'une application de la théorie générale de l'action du même sur le même. C'est en vertu de cette théorie, à laquelle sa psychologie fut moins fidèle, qu'il supprime toute action de l'immobile sur le mobile, toute connaissance de l'être mû par la pensée immuable; c'est par elle qu'il se voit réduit à séparer Dieu du monde, à

rendre le monde indépendant de Dieu dans sa nature substantielle, sinon dans ses harmonies, et à reconnaître l'existence de plusieurs principes coéternels, en dépit de tous ses efforts pour faire du monde une monarchie (1). Cet arrangement tout extérieur, dont Dieu est le terme, et auquel cependant il demeure nécessairement étranger; cette aspiration de tous les êtres vers un principe qui les ignore, cette anarchie dans les substances, cachée sous l'harmonie parfaite des mouvements, tout cela n'est aux yeux de Plotin qu'une philosophie stérile, dans laquelle on multiplie les hypothèses sans nécessité, et qui par conséquent ne forme pas un système (2).

Plotin était d'un siècle et d'un génie à ne pas manquer de courage. Dans ces temps de crise intellectuelle, rien n'effrayait les penseurs; il semble, au contraire, qu'une doctrine plaisait d'autant plus, qu'elle arrivait à des conclusions plus extraordinaires. A défaut d'invention, on avait le courage. Les plus graves disciples de Plotin affirmèrent qu'ils avaient vu ses miracles, et sans doute ils l'affirmèrent de bonne foi. Il est dans la nature de l'esprit humain, quand il a rompu avec le sens commun, de s'enivrer de sa témérité, et de se la justifier à

(1) Πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα νοητὰ ποιῶν, καὶ τοσαῦτα ὁπόσαι ἐν οὐρανῷ σφαῖραι, ἵν' ἕκαστον ἑκάστην κινῇ, ἄλλον τρόπον· λέγει τὰ ἐν τοῖς νοητοῖς, ἢ Πλάτων, τὸ εὔλογον οὐκ ἔχων, ἀνάγκην τιθέμενος. *Enn.* 5, l. 1, c. 9.

(2) Ζητήσειε δ' ἄν τις τὰ πολλὰ νοητὰ εἰ ἐξ ἑνός ἐστιν αὐτῷ τοῦ πρώτου, ἢ πολλαὶ αἱ ἐν τοῖς νοητοῖς ἀρχαί, καὶ εἰ μὲν ἐξ ἑνός, ἀνάλογον δηλονότι ἕξει, ὡς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς αἱ σφαῖραι, ἄλλης ἄλλην περιεχούσης, μιᾶς δὲ τῆς ἔξω κρατούσης, κ. τ. λ. *Enn.* 5, l. 1, c. 9.

lui-même en l'exagérant. Les Alexandrins poussèrent le sens commun à bout; une fois embarqués dans l'ascension dialectique, rien ne les étonna, ni ne les rebuta. Au sommet de la hiérarchie des idées, Plotin rencontre le Dieu organisateur du *Timée*, le père du monde, celui qui répand la vie dans ce grand corps; c'est l'âme, ψυχὴ ὑπερκόσμιος, c'est Dieu par conséquent; mais quel Dieu? un Dieu multiple, puisqu'il agit, et qu'il agit avec intelligence. Au-dessus de cette âme qui produit le monde, qui le produit parce qu'elle l'a conçu, se place une idée plus simple, qui est pour ainsi dire la première dualité, le νοῦς. Ce n'est déjà plus ici le δημιουργὸς de Platon, à la fois actif et intelligent; c'est la pensée de la pensée, l'identité essentielle de l'être et du connaître, en un mot c'est le Dieu immobile d'Aristote, mais immobile seulement en ce qu'il n'agit pas. Plotin l'appelle une vision qui se voit, et qui vue et voyante, ne fait qu'une unité ὁράσις ὁρῶσα ἄμφω τὸ ἕν. Aristote avait dit: ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις, la pensée par exellence est la pensée qui se pense elle-même. Mais cette unité supérieure au δημιουργὸς qui suffisait à Aristote, parce qu'Aristote n'emploie pas la dialectique et n'est pas obligé d'écarter de Dieu non-seulement la dualité réelle, mais la dualité possible, cette unité suffira-t-elle à Plotin? Ce Dieu qui se réfléchit lui-même se distingue encore, puisqu'il se réfléchit; la dualité est encore, sinon dans la substance, au moins dans le mode. Elle y est d'autant plus que le νοῦς n'est pas seulement la première in-

telligence, mais la première idée, et que la première idée, chez les platoniciens, enveloppe toutes les idées intermédiaires, le monde intelligible tout entier, l'αὐτοζῶον. Plotin le déclare énergiquement : Πολὺς οὗτος ὁ Θεός, dit-il ; ce n'est là qu'un Dieu multiple. Il faut donc admettre encore au-dessus de lui l'unité absolue, et sans mode ; le simple qui produit le nombre : Τίς ὁ ἁπλοῦς, ἀριθμὸν ποιῶν ; Ainsi, après avoir touché le Dieu de Platon, le père de l'école d'Alexandrie plus fidèle à Platon que Platon lui-même, le dépasse au nom de la dialectique, et pose au-dessus de lui la pensée de la pensée qui est le Dieu d'Aristote, et au-dessus du Dieu d'Aristote, l'éternelle et immobile unité des Eléates. C'est là et là seulement qu'il se repose, car là seulement l'esprit humain ne conçoit plus de simplification possible, et son impuissance l'avertit que tout accident, tout mouvement, tout non-être a été éliminé, et qu'il est en présence de la perfection absolue.

Mais à peine est-il arrivé à ce résultat que toutes les objections redoutées par Platon, l'accablent. En vain admet-il le δημιουργὸς ; s'il le dépasse, il faut que le δημιουργὸς ne soit pas Dieu ou qu'il y ait plusieurs Dieux. Et quand même on dévorerait cette difficulté, comment l'âme pourra-t-elle naître du νοῦς? L'âme est admise, précisément parce que nul ne peut être cause qui n'est une âme ; comment donc admettre qu'une cause ne soit pas une âme? comment surtout admettre une idée supérieure à

l'intelligence première, par conséquent dépourvue d'intelligence et de puissance, et qui pourtant soit cause de l'intelligence, de la puissance et du monde? Il n'importe qu'on établisse la coéternité de ces trois principes; car ou ils sont nécessaires au même titre, et alors il y a trois Dieux; ou ils suivent un ordre de génération, ou quel que soit le nom dont on se serve pour exprimer leur hiérarchie. C'est alors que Plotin se souvient des nombres pythagoriciens, des trinités indiennes, et qu'il profite de la défectibilité des substances, qui deviendra aussi le caractère dominant de sa physique et la condition de ses deux lois de la génération et du retour par lesquelles il explique le monde entier, pour faire sortir les trois premières hypostases l'une de l'autre, par une irradiation qui les distingue sans les séparer, et lui permet d'affirmer l'unité de Dieu tout en distinguant en lui trois hypostases. Ainsi tout devient mystère; ce n'est plus seulement l'unité supérieure à l'être et cause de l'être, c'est une trinité une et une unité triple qu'il faut admettre. La raison réclame; elle rejette cette unité d'un multiple; elle rejette cette cause en dehors de toutes les conditions de la cause, cette source de l'être, différente de l'être et supérieure à lui, ce dernier intelligible qui renferme des contradictions dans son essence, dans ses modes, dans sa fonction. Mais dans cette opposition ce n'est pas l'unité absolue, ni la trinité que Plotin repousse; c'est la raison. Et il ne la rejette pas comme fausse, puisqu'elle conduit jusque-là; mais seulement comme

incomplète parce qu'arrivée là elle se perd et s'éblouit. Il place donc au-dessus d'elle une faculté supérieure qu'il appelle l'extase ; et comme il y a en Dieu quelque chose de supérieur à l'intelligence qui n'est pas l'intelligence, il y a aussi dans l'homme au-dessus de la raison, une intuition supérieure à la raison.

Toute la doctrine de Plotin est attachée à cette théorie. Quelle en est la valeur? Y a-t-il de la vérité dans ce Dieu? Quelle est-elle, la trinité, ou l'unité? Y a-t-il aussi de la vérité dans cette première fulguration? Faut-il penser que le νοῦς est véritablement la pensée de la pensée; et au-dessus de cette équation qui égale la force à la connaissance, qui mesure et définit l'une par l'autre, et fait tomber ainsi, dans la nature du principe, une barrière qui résulte, dans les effets, de la limitation des forces secondes et des intelligences émanées; au-dessus de la pensée de la pensée, y a-t-il une nature qui échappe à toutes les conditions imposées à la raison humaine et au principe même de contradiction? Si cet absolu existe, y a-t-il un rapport possible, y a-t-il un rapport nécessaire entre lui et le monde? De la proclamation de ce Dieu qui n'a rien d'humain, résulte-t-il que l'homme ne puisse connaître Dieu? Ou qu'il ne le connaisse que par l'extase et que la raison soit impuissante? Qu'est-ce que la raison? Qu'est-ce que l'extase? Pensée, liberté, création; essence et lois, être, connaître, agir, force et phénomènes, hypostases, défectibilité, ἕνωσις : toute la

métaphysique de Plotin commente sa théodicée et en dépend.

Platon avait démontré l'existence de la raison; il en avait approfondi la nature, il avait en quelque sorte ouvert à la pensée le monde des intelligibles; et au-dessus de toutes les lois et de tous les principes, il avait placé cet éternel ouvrier, dont la sagesse a réglé les mouvements du monde, dont la bonté veille à tous nos besoins, dont la justice va scruter jusqu'à nos pensées. Aristote, en physique, avait dépassé son maître; au lieu de cette forme que Dieu impose à la matière, et qui ne tient par aucun lien à la matière qui la reçoit, si ce n'est par la volonté de Dieu; au lieu de cette matière qui n'est guère que le vide, le non-être, l'élément de distinction et de séparation, il avait introduit la théorie des forces qui contiennent en germe leurs développements futurs, et qui, en passant de la puissance à l'acte, ne font que tendre vers la perfection particulière à leur espèce; en théologie, son Dieu solitaire, pour lequel le monde n'est rien, moins poétique que celui de Platon, moins aimable sans doute, et même, pour tout dire, moins vrai, est pourtant encore un progrès; car si son action est dénaturée, son essence est mieux comprise. Un dieu mobile n'est pas infini, ce n'est pas un dieu. Si Aristote ne restitue à Dieu son immutabilité qu'aux dépens de la Providence, l'histoire fera justice de son hypothèse et conservera sa découverte. Platon et Aristote ont profondément éclairé la nature de Dieu, le premier

dans son élément moral et dans son action; le second dans son essence métaphysique et dans ses attributs d'être infini. Cependant la dialectique n'était pas épuisée, ni la spéculation. Il restait à concilier les deux doctrines, à trouver un dieu qui répondît à la fois au besoin de la pensée cherchant l'absolu, aux nécessités du monde qui ne peut être sans une cause, ni subsister sans une providence. C'est dans ce sens que les Alexandrins ont fait un nouvel effort; ils ont compris les premiers que Dieu devait être au-dessus de toutes les conditions de la nature finie. Qu'importe que reprenant la métaphysique et avec elle la théorie des idées tout entière, il se soient crus fidèles à Platon quand ils n'étaient fidèles qu'à son principe? Ils n'en ont pas moins montré l'Éternité distincte du temps, l'infinité distincte de l'espace; ils n'en ont pas moins fait ressortir l'absence de toute condition en Dieu. Il est vrai que confondant les conditions de l'être fini avec l'être, ils appellent Dieu supérieur à l'être, au lieu de le déclarer seulement supérieur aux conditions de l'être; il est vrai que, se trompant sur la nature même de la raison, et considérant comme ses lois nécessaires les lois que la raison elle-même impose aux choses limitées, ils ont cru que le pouvoir de la raison expire en présence du seul être pour lequel ces lois n'existent pas. Ils se sont trompés sur beaucoup de points; mais au lieu d'être, comme on l'a cru quelquefois, des rêveurs enthousiastes, ils entrent réellement dans la grande famille des penseurs dont Platon est

le père, et qui, par Aristote, Plotin et Proclus, s'est continuée jusqu'au christianisme.

On appelle souvent l'école d'Alexandrie une école mystique. Même avant toute histoire des faits ne semble-t-il pas qu'un mysticisme purement philosophique, qui dure quatre siècles, est une hypothèse historique inadmissible? Certes le mysticisme est une des formes éternelles de la philosophie, il a comme toutes les autres sa raison d'être dans la nature de l'esprit humain; il a sa place dans les développements de l'histoire, il a son utilité et son importance propres. Il n'en est pas moins vrai que le mysticisme est un état violent, produit le plus souvent par le désespoir, et qui, échappant par son essence au contrôle de la raison, introduit l'anarchie dans l'intelligence et doit périr par ses excès. Il n'y a de mysticisme durable que celui qui naît et se développe dans le sein d'une religion. Plus le dogme est précis et déterminé, le symbole immuable, la discipline austère et inflexible, en un mot plus le mysticisme est entouré d'entraves et renfermé dans un cercle étroit, et plus il a de chances de durée. Mais en philosophie, le mysticisme en pleine liberté ne marche pas, il court, il dévore les intermédiaires. A peine a-t-on perdu de vue les rivages de la raison que déjà les chimères s'amoncellent. Quelques lueurs de vérité ne peuvent sauver tout ce chaos, et ceux qui du dehors assistent à ce spectacle, ne voient bientôt plus que les contradictions et les fautes, et oublient en contemplant ces tristes résultats, l'ar-

dent amour, le noble enthousiasme et toute cette poésie qui couronne le mysticisme à son début.

L'école d'Alexandrie est une école mystique sans doute, mais d'un mysticisme singulièrement mitigé et circonscrit. Avant d'être mystiques les Alexandrins sont platoniciens et rationalistes; Hégel va jusqu'à leur refuser ce nom de mystiques (1). Au lieu de dédaigner l'expérience et le raisonnement comme les mystiques ordinaires, au lieu d'ignorer et de dédaigner l'histoire, ils sont et se proclament éclectiques. Ils poussent la civilisation et la culture de l'esprit dans ses excès, et raffinent au delà de l'art le plus fin et le plus délicat de la Grèce. Il est vrai qu'en toute occasion ils sont plus occupés d'apprendre que de juger, et d'accumuler que de choisir; mais ce n'est pas l'indifférence d'esprits grossiers à qui toute nourriture est bonne, c'est le soin attentif et scrupuleux d'esprits intelligents qui comprennent tout le passé et se montrent avares d'un trésor dont ils sont seuls désormais à connaître tout le prix. Ces éclectiques infatigables possèdent le discernement du vrai et du faux, et rien ne leur manque pour être des juges excellents que la volonté de se restreindre.

(1) Hegel's Werke, t. 15, p. 31 sqq.

CHAPITRE II.

PHILOSOPHES ET POLYGRAPHES DU PREMIER ET DU DEUXIÈME SIÈCLES. ÉCLECTISME.

Caractère général de l'Éclectisme. Son origine, sa nature, son importance, ses excès Décadence des anciennes écoles; Ænésidème. Apollonius de Tyane. Sectes juives, Pharisiens, Sadducéens, Esséniens; la Kabbale. Les Thérapeutes. Philon, Plutarque de Chéronée, Numénius. Écoles gnostiques. Les Alexandrins, en adoptant la méthode éclectique, n'ont fait que suivre les traces de leurs devanciers; mais leur éclectisme est raisonné, scientifique. Théorie de la chaîne dorée.

Le principe de l'éclectisme est à tel point simple et raisonnable, qu'il suffit de l'exposer pour lui obtenir l'adhésion de tout esprit sincère. Il consiste à soutenir qu'on ne doit point faire de philosophie sans en connaître l'histoire, ni étudier l'histoire de la philosophie sans se dépouiller auparavant de tout préjugé d'école ou de parti (1). Il n'en est pas de la philoso-

(1) Voici quelques passages d'un chrétien illustre, contemporain des premiers philosophes de l'école d'Alexandrie, où la nature et les principes essentiels de l'éclectisme se trouvent définis avec une extrême précision. Φιλοσοφίαν δὲ, οὐ τὴν Στοϊκὴν λέγω, οὐδὲ τὴν Πλατωνικὴν, ἢ τὴν Ἐπικουρείην τε, καὶ Ἀριστοτελικὴν· ἀλλ' ὅσα εἴρηται παρ' ἑκάστῃ τῶν αἱρέσεων τούτων καλῶς, δικαιοσύνην μετὰ εὐσέβους ἐπιστήμης ἐκδιδασκόντα, τοῦτο συμπᾶν τὸ ἐκλέκτικον φιλοσοφίαν φημί. Clem. Al., *Strom.*, l. 1, c. 7. — Μία μὲν οὖν ἡ τῆς ἀληθείας ὁδὸς· ἀλλ' εἰς αὐτὴν καθαπὲρ εἰς ἀενναὸν ποταμὸν, ἐκρέουσι τὰ ῥειθρὰ ἀλλὰ ἀλλοθέν. *Ib.*, c. 5. — Καὶ μὴν καὶ συνάφη τῶν δογμάτων διὰ τῆς ἀντιπαραθέσεως τὴν ἀληθείαν μνηστεύεται δι' ἧς ἐξηκολούθηκεν ἡ γνῶσις. *Ib.*, c. 2.

phie comme des sciences exactes. Les vérités philosophiques ne s'acceptent jamais indépendamment de leurs démonstrations, et elles en demeurent inséparables; elles s'appuient l'une sur l'autre de manière à former un système dont chaque partie est solidaire de toutes les autres, et la science, au milieu des systèmes qui se succèdent, ne marche qu'à pas lents et réalise des progrès presque insensibles. Son objet n'est pas borné et restreint comme celui des mathématiques; car, qu'est-ce que le monde en comparaison des questions qui mettent en jeu l'existence du monde? l'astronomie, avec ses myriades de mondes, n'est qu'un atome devant la théologie. Réduisez même l'objet de la philosophie, rendez-le accessible; la démonstration la plus rigoureuse trouvera des incrédules, parce que le propre de toute démonstration philosophique est d'impliquer une conclusion morale; ce n'est pas une détermination de même sorte que se résoudre à être copernicien ou à être athée. Une seule école, peut-être, a répudié ouvertement l'histoire, et c'est celle de Descartes; mais Descartes était un réformateur, il avait à détruire autant qu'à fonder. Il exagéra le principe nouveau qu'il apportait, et ce fut un coup de fortune. Que serait devenue cependant la philosophie sans racines dans le passé, sans expérience acquise et sans discipline, si, dès le second jour de la révolution cartésienne, Leibnitz ne s'en était emparé? A la place de l'autorité, vaincue par Descartes, il mit la critique philosophique; c'est-à-dire, le respect de la tradition également

éloigné d'une érudition servile et de l'ignorance.

L'éclectisme ainsi entendu a été pratiqué par les plus sages esprits de tous les temps; par Platon d'abord, qui, dans le *Protagoras*, dans le *Philèbe*, dans le *Théétète*, nous a laissé des modèles accomplis d'histoire et de critique; par Aristote, qui, dans la plupart de ses écrits, se réfère au sentiment de ses devanciers pour l'adopter ou pour le combattre, et qui notamment, dans le premier livre de sa *Métaphysique*, a posé toutes les règles et démontré la nécessité du véritable éclectisme. S'attacher exclusivement aux principes et à la doctrine d'une école, c'est abdiquer sa raison et perdre ses droits au titre de philosophe; s'isoler volontairement de tout le passé, perdre le fruit de tant de travaux pour recommencer comme nouvelle une science aussi ancienne que le monde, c'est répudier un héritage légitime. L'éclectisme est donc à la fois sage et nécessaire. Écouter modestement, humblement la leçon de l'histoire, ce n'est pas renoncer à la liberté, c'est l'affermir en l'éclairant.

Des adversaires irréfléchis de cette méthode ont semblé croire que l'éclectisme prend à tâche de tout concilier, qu'il entreprend de montrer l'identité des contradictoires; c'est confondre l'abus de la méthode avec la méthode elle-même. La liberté est au contraire l'essence de l'éclectisme; loin de tout accepter et de tout concilier, il perd jusqu'à son nom s'il n'est appuyé sur la critique la plus rigoureuse. Leibnitz a déclaré que toute doctrine contient de la vérité,

il faut donc la chercher sous l'erreur qui l'enveloppe et la dénature ; mais accepter l'erreur et la vérité au même titre, ni Leibnitz ni aucun éclectique ne l'a jamais prétendu. Entre cette proposition qu'une pure erreur est un non-être qu'aucun esprit ne voudrait recevoir, et cette autre, qu'il n'existe point et qu'il n'a jamais existé d'erreur, il y a toute la différence qui sépare la philosophie la plus intelligente de la superstition la plus grossière.

On a aussi reproché à la méthode éclectique de s'absorber dans l'histoire et de ne plus pouvoir en sortir. Il n'en est rien ; ou du moins tel n'est pas le véritable esprit de la méthode. Si l'on étudiait l'histoire uniquement pour la connaître et sans aucun but d'utilité philosophique, l'étude intelligente des textes pourrait suffire ; mais quand l'histoire est un moyen et non un but, quand on ne prend à tous ces systèmes qui se succèdent et se renouvellent qu'un intérêt passager, et qu'on songe uniquement à construire un système nouveau, où rien de ce qui a fait la force des anciens systèmes ne soit omis, où rien ne pénètre de ce qui a fait leur faiblesse, alors évidemment l'histoire, quelle que soit son importance, n'est qu'une préoccupation secondaire. Tandis que l'on passe d'école en école pour s'abreuver à toutes les sources de la sagesse, on ne se livre pas, on réserve son jugement et sa liberté ; on n'est disciple que dans les premiers instants, mais le disciple fait place au maître, dès qu'on a assez fidèlement approfondi la doctrine pour la juger en connaissance

de cause. Le véritable éclectique est donc philosophe avant d'étudier l'histoire, puisqu'il ne juge pas les écoles au nom d'un maître, mais au nom de sa propre raison. Apercevoir de nouveaux problèmes, ou de nouvelles faces des problèmes qu'il a soulevés, féconder son imagination par l'étude de solutions hardies ou originales, voir à l'œuvre les méthodes et les juger par les résultats que la logique du temps plus infaillible que celle des hommes leur a fait porter, en un mot juger l'histoire au nom d'un système et donner à son tour ce système à juger à l'histoire, tel est le but du philosophe éclectique et telle est l'essence de sa méthode.

Mais s'il se persuade que la science entière est accomplie, qu'il ne reste plus de vérité à découvrir, que tout a été dit sur toutes choses, et qu'il ne s'agit plus pour le philosophe que de retrouver et de réunir les doctrines éparses dans l'histoire, pour posséder la véritable et complète philosophie; ou si attiré par la grandeur des traditions et par ce charme mystérieux qui s'attache aux souvenirs de la sagesse des premiers âges, il se jette d'abord à travers tous les systèmes contradictoires, sans avoir étudié, médité les secrets de la nature humaine, il n'est plus qu'un historien, il perd la qualité de philosophe. Il constate l'état des connaissances humaines et n'y ajoute rien; il rend la science immobile et par-là impuissante. Il n'est pas même un historien véridique, car il n'a pas la première condition de l'impartialité dans un juge, il n'est pas éclairé; il ne peut qu'accepter

toutes les doctrines au même titre ou sacrifier toutes les écoles à une seule. La philosophie qu'il construit n'est qu'un amas de ruines superposées. A force de tout amnistier et de tout comprendre, les différences s'évanouissent, les caractères se confondent, et la science vient se perdre dans une universalité chimérique, que l'on prend pour la totalité de l'être et qui en est le néant.

L'éclectisme tel que les Alexandrins l'ont connu et pratiqué, appartient plutôt à leur temps et à la patrie de leurs plus illustres penseurs, qu'à leur école. Le rôle qu'avait joué le musée d'Alexandrie depuis sa fondation sous les Lagides, le caractère même de cette institution vouée à l'étude et à la reproduction des monuments des lettres grecques sous la présidence d'un prêtre égyptien, la fusion opérée à Alexandrie entre les races grecque et égyptienne, tombées plus tard l'une et l'autre sous la domination des romains et incorporées dans l'empire; la décadence des écoles philosophiques et leur ancienne gloire; l'absurdité, l'infamie des religions païennes, et la nécessité pour les esprits d'un ordre élevé, de ne les accepter qu'en les interprêtant; la ruine imminente de toutes les aristocraties, et cet amour ardent qui s'élève dans le cœur de l'homme pour le privilége qu'on va perdre et pour la gloire qui va s'évanouir; enfin l'apparition dans le monde d'une religion nouvelle, apportant de nouvelles mœurs, une nouvelle foi, fondée dans les rangs du peuple, propagée par lui, comme en opposition avec les

classes élevées de la société, avec leur passé, leurs mœurs, leurs croyances, leur pouvoir : religion intolérante, fermée de toutes parts aux innovations, ignorante même, et dédaignant la science du monde à l'égal de ses plaisirs, voilà ce qui explique le retour à toutes les anciennes pratiques, l'étude des anciennes philosophies, le soin scrupuleux de tout reproduire et de tout conserver fidèlement; en un mot, toutes les traditions, tous les arts, tous les systèmes et tous les cultes de l'antiquité mis en faisceau, et opposés comme un Palladium au principe nouveau qui venait mettre fin à tout, et construire un autre monde à la place du monde grec et oriental, épuisé et n'en pouvant plus.

A ces esprits dédaigneux du présent, enthousiastes du passé, Platon apparaissait comme la personnification la plus pure de l'art, de la philosophie, et, pour tout dire, du génie de la Grèce. Le vague de quelques-unes de ses théories et la forme poétique et indécise de son exposition, laissaient le champ libre à la fantaisie, et loin de séparer dans les écrits du maître la vérité démontrée du rêve brillant et chimérique, ils prenaient toutes les fables au pied de la lettre, ou plutôt ils y ajoutaient encore par des commentaires peu scrupuleux, et dans le cadre agrandi de la philosophie platonicienne toute leur érudition se trouvait à l'aise. On trouvait ainsi le moyen de rattacher Platon à d'autres écoles et d'établir une filiation entre les plus grands centres de doctrines de l'antiquité. Les traces de pythagorisme que l'on

rencontre dans le *Timée* ne semblaient plus une preuve de l'admiration, du respect de Platon pour le fondateur de l'école italique, un témoignage de l'affinité de leurs principes ; c'était une identité complète, la même école sous une forme nouvelle. Pythagore lui-même, parti de l'Asie Mineure pour aller briller dans la Grande-Grèce à l'autre bout du monde connu, était comme l'écho de la sagesse de l'Orient, modifiée mais non transformée par le génie particulier de la Grèce. C'est ainsi que l'influence dominante de Platon, considéré comme l'expression la plus parfaite de la sagesse universelle, se conciliait vers le commencement de notre ère avec les premiers commencements d'un éclectisme universel. Cette double tendance existait avant Plotin chez les philosophes qu'on appelle plus particulièrement les néo-platoniciens, et dont Plutarque le moraliste est le plus célèbre. Apollonius de Tyane, que la tradition nous représente comme visitant tour à tour les mages et les gymnosophistes, est évidemment un pythagoricien; Apulée, initié à tous les mystères, ce modèle accompli d'un puissant esprit des temps de décadence, capable de tout comprendre, avide de la science universelle mais dépourvu d'initiative et ne pouvant penser que d'après autrui, Apulée avec sa science cosmopolite, est avant tout un disciple de Platon. Que voulait Philon le Juif, quand il s'efforçait d'établir que Platon était un Moïse transformé en Athénien? Il essayait de faire entrer dans cette synthèse universelle de toutes les doctrines au

sein de la doctrine de Platon, le peuple juif, seul exclu de cette conciliation par les préjugés de toutes les nations contre lui. Il ne faut attribuer spécialement à Plotin et à ses successeurs ni ce platonisme, ni cet éclectisme; c'était un esprit qui régnait déjà dans les écoles, il dominait à Alexandrie; ils l'ont reçu, ils l'ont subi comme les autres, mais encore une fois c'est plutôt le caractère du temps que celui de l'école.

Après un coup d'œil rapide jeté sur les antécédents de Plotin, pour montrer l'origine et la filiation de sa philosophie, nous devons aussi regarder à côté de lui et nous préoccuper de ses contemporains et de ses prédécesseurs immédiats. L'impulsion nouvelle qu'il sut donner à la philosophie agrandit et régularisa des tendances qui s'étaient déjà manifestées isolément. La fusion de l'esprit oriental et de l'esprit grec, amenée par tant de causes diverses, avait produit, sinon des écoles originales, du moins des tentatives presque entièrement nouvelles sous des noms anciens. Les mêmes causes produisaient les mêmes effets. Philon le Juif, Numénius, ont philosophé dans le même esprit que Plotin. L'analogie était si grande entre la doctrine de Plotin et celle de Numénius, que le chef de l'école d'Alexandrie fut accusé de plagiat et dut charger un de ses disciples de démontrer l'originalité de sa doctrine.

Vers le commencement de l'ère chrétienne, les grandes écoles de la philosophie grecque, après avoir jeté tant d'éclat, s'éteignaient obscurément dans des

travaux de commentateurs sans utilité et sans portée. Carnéade (1), le seul philosophe peut-être parmi les successeurs de Platon, avait transformé l'Académie en une école à demi sceptique, qui, sous un semblant de modération et de retenue, avait les inconvénients du scepticisme sans en avoir la grandeur. L'école péripatéticienne végétait sous Cratippe (2); Nicolas Damascène (3), Alexandre d'Égée, Adraste et Alexandre d'Aphrodisée (4), ne sont que des commentateurs érudits, ingénieux, sans valeur philosophique. Lucrèce venait de mourir (5). Sa grande et sublime poésie consacrée au dogme d'Épicure, avait illustré le poëte sans anoblir la doctrine. La matière, la nécessité, la mort n'ont rien en soi de poétique. La poésie de Lucrèce n'est pas dans sa désolante philosophie; elle est toute dans les nobles et fécondes idées qu'il étale en vers magnifiques avant de les combattre et de les détruire. Après lui l'école se traîne, sans rien produire, jusqu'au satirique Lucien (6), dont la renommée n'appartient pas à la philosophie. Les stoïciens sont plus nombreux; ils avaient fait fortune parmi les Romains. Quand on se prit, à Rome, à cultiver la philosophie, les stoïciens et les nouveaux académiciens attirèrent à eux tous les esprits. La noblesse des principes de l'Académie, sa modération en toutes

(1) Né 217 ans avant Jésus-Christ.
(2) Fl. 48 ans avant Jésus-Christ.
(3) Fl. sous Auguste.
(4) Second siècle.
(5) 50 ans avant Jésus-Christ
(6) Deuxième siècle.

choses, le caractère d'élévation et de douceur tout à la fois de ses prescriptions morales séduisaient les hommes éclairés et diserts, qui ne voyaient, comme Cicéron, dans la philosophie qu'une branche trop négligée de la littérature. Les stoïciens au contraire réussissaient par l'austérité de leur morale, qui rappelait les anciennes mœurs de la république. Pour les uns comme pour les autres, la philosophie n'était guère qu'une occasion d'amplifications oratoires, qu'un délassement de l'esprit après des occupations plus graves; et chacun choisissait l'école qui allait le mieux à ses goûts, à son talent, au caractère de son style. Le maître de Néron, le fastueux Sénèque, est un stoïcien (1). Il ne s'en souvint que pour mourir. Pour ces stoïciens du premier et du second siècles, pour Sénèque, Epictète (2), Arrien (3), Marc-Aurèle (4), la logique et la métaphysique n'étaient rien ou presque rien, la morale était tout. Les arguties, substituées dans les écoles à la spéculation vraiment philosophique, avaient entraîné ce résultat. « Que de temps perdu, disait Sénèque! perdu en disputes de mots, en subtilités, en recherches oiseuses! En avons-nous donc de trop, pour être si prodigues? Savons-nous vivre? Savons-nous mourir (5)? »

(1) Mort 65 ans après Jésus-Christ. Il faut citer parmi les stoïciens, Arius, ami d'Auguste, qui, à sa considération, protégea les établissements scientifiques d'Alexandrie, Théon, Chérémon, chef de la bibliothèque d'Alexandrie, appelé à Rome par Néron, Sotion d'Alexandrie, le maître de Sénèque.

(2) Fl. 89 ans après Jésus-Christ.

(3) Fl. 134 ans après Jésus-Christ.

(4) Marc-Aurèle Antonin, empereur, 161 ans après Jésus-Christ.

(5) Tantum nobis vacat? Jam vivere, jam mori scimus. Senec. *Ep.* 45.

Un philosophe plus puissant, et qui ne le fut que trop, c'est Ænésidème. Ænésidème savait où prendre les questions; il ne voyait pas toute la philosophie dans ses conséquences pratiques. Né à Gnosse, dans l'île de Crète, fixé à Alexandrie, il y recommençait au début du premier siècle de notre ère, l'œuvre de destruction de Pyrrhon et de Timon de Phlionte. Il scrutait d'abord les conditions générales de la connaissance, l'existence du vrai, le *criterium*; il renversait la théorie des signes, c'est-à-dire la théorie de la démonstration, selon le langage des stoïciens, et par elle, toute science; il dirigeait contre l'idée de causalité les arguments mêmes que Hume et la philosophie critique ont depuis renouvelés avec tant d'éclat; il détruisait jusqu'aux fondements de la morale. Voici quelles étaient les maximes de son école; Pas plus ceci que cela, οὐ μᾶλλον, οὐδὲν μᾶλλον; peut-être oui, peut être non, τάχα καὶ οὐ τάχα; je m'abstiens, je ne détermine rien, ἐπέχω, οὐδὲν ὁρίζω; toute raison est contredite par une raison égale et contraire, παντὶ λόγῳ λόγον ἴσον ἀντίκεισθαι (1).

Quand la veine des écoles dogmatiques est épuisée et que le scepticisme seul conserve de la vigueur, il faut que la philosophie périsse ou qu'elle se renouvelle. Ce qui sauva d'abord la philosophie, ce fut l'infiltration des idées orientales dans le monde grec. La fusion se fit lentement; des esprits puissants, qui

(1) Sext. Emp. *Hyp. Pyrrh.*, I, 19, 21, 22, 27. — Laert., IX, 256. — Cf. Émile Saisset, *Ænésidème*, *pass.*

59952

s'y appliquèrent, demeurèrent isolés, sans postérité philosophique. Pour organiser la nouvelle philosophie qui voulait naître, il ne fallut rien moins que l'enthousiasme de Plotin, sa profondeur métaphysique, le zèle ardent, l'immense érudition de Porphyre et de Jamblique.

Tandis que quelques esprits, en petit nombre, essayaient d'amener dans les idées une conciliation entre l'Orient et la Grèce, et de renouveler ainsi la philosophie dogmatique, d'autres, moins soucieux de la science proprement dite, préoccupés surtout de l'accomplissement de la destinée humaine, des devoirs de l'homme envers Dieu, et de certaines idées confuses et mal définies de mysticisme, rompaient ouvertement avec les habitudes du siècle, pour embrasser ce qu'ils nommaient la vie philosophique; c'est-à-dire la plus dure, la plus mortifiée, la plus remplie de vertus sublimes et de pratiques extravagantes : âmes dévoyées, qui ne devaient pas appartenir à la philosophie, mais à une religion positive, et qui, dans cette ruine de tous les cultes, apprenant à les confondre dans l'unité d'un même sentiment religieux, et par conséquent ne les distinguant pas de la religion naturelle qui est la philosophie, unissaient les caractères du philosophe à ceux du prophète et du religieux, et concouraient à la rénovation de la science, sinon par leur doctrine, au moins par leur héroïque exemple. De ce nombre et le premier de tous, fut Apollonius de Tyane, qui se disait pythagoricien, et que l'on voulut

plus tard comparer et opposer à Jésus-Christ (1).

Apollonius de Tyane n'est pas un écrivain; il avait laissé quelques livres, entre autres une vie de Pythagore, dont Porphyre et Jamblique ont vraisemblablement profité; ces livres ont péri. Il n'est pas chef d'école; Damis, son historien, son compagnon, fut son unique disciple. Ce n'est pas même un philosophe, puisque dans les récits qui nous ont été transmis, on ne trouve que des maximes de morale, et quelques principes de la sagesse vulgaire, l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme. Il n'en est pas moins un des grands spectacles de ce temps fécond en merveilles, par le rôle qu'on lui a attribué, par son attachement sincère à des rites difficiles, par ce renouvellement qu'il a rêvé de l'institut pythagoricien, par ses voyages enfin, qui témoignent clairement du changement survenu dans l'esprit du siècle, et dont Philostrate explique le sens, dans la *Vie d'Apollonius*, en disant « que les Indiens-Grecs sont supérieurs aux Grecs, et les Grecs aux Égyptiens. »

Deux histoires d'Apollonius ont été écrites dans le premier siècle de notre ère. Celle de Philostrate, qui florissait au commencement du troisième siècle, nous est seule restée. Mêlée de récits fabuleux, écrite, si l'on en croit Eusèbe de Césarée qui a pris la peine de la réfuter, dans l'intention d'établir un parallèle entre Apollonius et Jésus-Christ, cette histoire, plus

(1) Il avait écrit, selon Philostrate, sur l'*Astrologie*, sur les *Sacrifices*; des *Oracles*, un *Testament prophétique*.

semblable à un roman qu'à une histoire, ne peut être contrôlée; mais que l'on ait fait de tels mensonges, si ce sont des mensonges, qu'on ait pensé à les faire, qu'on ait pu les faire, cela seul peint une époque. Philostrate est d'ailleurs un écrivain d'un certain mérite, clair, agréable, versé dans la littérature, crédule sans doute et porté à l'exagération, mettant cependant des bornes à sa crédulité. Comme Josèphe, comme Apulée, il rapporte, avec une foi entière, des fables extravagantes, et un instant après, il discute avec fermeté, avec sagacité des superstitions très-générales. Dans cette vie d'Apollonius, il combat ouvertement la magie. Il est vrai que la loi des Douze Tables portait la peine de mort contre la magie, mais on la punissait parce qu'on y croyait; Philostrate, dans cette vie d'Apollonius, en démontre l'impossibilité, la puérilité; ce qui ne l'empêche pas de soutenir qu'en mangeant le foie d'un dragon, on apprend à comprendre le langage des animaux et à connaître l'avenir. Protée est apparu à la mère d'Apollonius; il s'est incarné pour la féconder. Apollonius, cité devant le préteur, pour avoir refusé son admiration à la poésie de Néron, disparaît du prétoire, et se fait voir le même jour, à la même heure dans une autre ville. Il sait toutes les langues sans les avoir apprises. Accusé de sacrilége par des prêtres, enfermé dans un temple, entouré de gardes, à minuit ses chaînes tombent; une harmonie divine retentit; on entend la voix d'Apollonius, appelant chacun de ses gardes par

son nom : le jour venu, Apollonius avait disparu.

Ritter, dans son histoire de la philosophie, conteste l'opinion d'Eusèbe de Césarée sur le but de Philostrate en écrivant ce livre ; il est vrai que tous ces miracles, attribués à Apollonius, ne démontrent pas l'intention de le transformer en Dieu. Tout le monde alors faisait ou s'attribuait des miracles. On croyait aux talismans, aux esprits élémentaires, à l'influence des astres, à l'efficace de certaines paroles sacrées. Mais sur certains points le plagiat est évident, l'intention de dénigrer le christianisme et de lui nuire ne l'est pas moins. Apollonius descend sous terre, pour visiter Trophonius, fils d'Apollon. Il chasse un mauvais démon qui s'était emparé du corps d'un jeune homme, et Philostrate raconte cet exorcisme avec les mêmes détails, et presque dans les mêmes termes qui se trouvent dans les *Évangiles* et dans les *Actes des Apôtres*. Il rencontre sur son chemin le convoi d'une jeune fille, qui vient de mourir, et que l'on porte au bûcher dans ses habits de fiancée ; d'un mot il la ressuscite. Il est difficile de ne pas admettre que tous ces miracles sont attribués à Apollonius pour l'égaler à Jésus-Christ. Bien plus, si Philostrate après les avoir racontés, hasarde une explication timide pour faire entendre que ces prétendues merveilles pourraient bien tenir à des causes naturelles ; s'il déclare, par exemple, que quand Apollonius ressuscite cette jeune fille, il pleuvait, et que cette mort prétendue n'étant peut-être qu'une léthargie, la pluie fut plus efficace que la puissance d'Apollonius ; ne semble-t-il

pas prendre l'esprit de ses lecteurs dans ce dilemme : ou bien accepter les miracles d'Apollonius au même titre que ceux de Jésus-Christ, ou expliquer les uns et les autres par les mêmes causes naturelles?

Au milieu de tous ces miracles, Philostrate promène Apollonius de Rome à Alexandrie et d'Alexandrie sur le Gange; il le fait converser tour à tour avec les empereurs, les mages, les gymnosophistes. La morale plutôt que la philosophie, fait le fond de ses entretiens; on rencontre pourtant la trace d'une doctrine sage, élevée, mais qui n'a rien de scientifique. Il appelle le monde un animal, et un animal androgyne. Dieu en est l'auteur et le père, θεῷ γενέτορι τοῦδε τοῦ ζώου. Il n'y a qu'un Dieu; les Dieux de la théologie païenne sont des esprits intermédiaires entre Dieu et l'homme. L'eau entoure et supporte la terre. Parvenu chez les mages, Apollonius les interroge. — « Que savez-vous? Tout. » C'est le contraire de la réponse de Socrate : toute la différence des deux époques est dans ce seul mot. — « Vous connaissez-vous? Nous ne connaissons le reste que parce que nous nous connaissons les premiers. — Que pensez-vous être? Des Dieux. Pourquoi? Parce que nous sommes bons. — Que pensez-vous de l'âme? Ce que Pythagore nous a appris et que nous avons transmis aux Égyptiens. » Cette science pythagoricienne n'embrasse guère que l'immortalité de l'âme et le dogme de la métempsychose. A cela se borne le pythagorisme d'Apollonius, si l'on y joint la loi du silence qu'il observa cinq ans, l'abstinence des viandes, et

l'usage de vêtements où rien n'entrait qui eût vécu. Quelques maximes à la manière des anciens relèvent cette figure d'Apollonius de Tyane. Il répondit à Bardanes qui se vantait d'avoir été deux ans occupé d'une seule cause : « Tu as trouvé difficilement ce qui était juste; » au même roi, qui lui étalait ses richesses : « Ce sont pour toi des trésors, et pour moi ce n'est que de la paille ; » à Tigellinus qui s'étonnait de sa fermeté devant Néron : « Le Dieu qui lui a donné d'être terrible, m'a donné d'être intrépide ; » à Titus, qui refusait le triomphe : « Tu refuses une couronne pour du sang répandu, et moi je te couronne pour ta modestie (1). »

Si l'on ne trouve à la même époque que peu d'exemples d'une vie aussi étrange, Alypius, dont Jamblique fut le rival et l'historien (2), Euphrate de Tyr, les exemples d'ascétisme pratique abondent. Presque partout la philosophie s'était réduite ou à la morale, ou à des pratiques ; les sectes juives diffèrent entre elles moins comme des écoles que comme des ordres religieux ; les gnostiques aspiraient à réaliser sur terre l'idéal de la perfection humaine ; la renommée attribuait aux mages la possession de cette sagesse accomplie ; il en était de même des thérapeutes.

La nation juive, universellement méprisée, prend une importance toute nouvelle vers le commencement de notre ère, parce que le christianisme,

(1) Vie d'Apollonius de Tyane, par Philostrate l'ancien, dans les œuvres des deux Philostrate.

(2) Eunape, *vie de Jamblique.*

sorti de son sein, est souvent considéré par les païens comme une secte juive. Josèphe, et surtout Philon le Juif, occupent aussi une grande place dans l'histoire du premier siècle. Il y avait alors trois sectes parmi les Juifs : les pharisiens, les sadducéens et les esséens ou esséniens. Ces sectes s'étaient formées plusieurs siècles avant la fondation du christianisme, et quoique Josèphe les appelle « trois philosophies » Ἰουδαίοις φιλοσοφίαι τρεῖς ἦσαν (1), il est difficile de leur conserver ce nom, si l'on en juge par les renseignements que lui-même nous a laissés ; une opinion sur l'immortalité de l'âme et sur la fatalité, acceptée par tradition plutôt qu'admise en vertu de convictions personnelles, ne suffit pas à donner à une secte le caractère d'école philosophique. Les pharisiens, dont le nom en hébreu signifie *séparés*, parce qu'ils prétendaient se distinguer des autres Juifs par un attachement plus grand à la loi, ne se bornaient pas aux doctrines et aux prescriptions consignées dans les Écritures ; ils expliquaient la loi écrite par les traditions qu'ils tenaient de leurs pères (2), et Jésus-Christ leur reproche à plusieurs reprises, dans les Évangiles, d'ajouter des prescriptions humaines à la loi de Dieu (3), de détruire le commandement de Dieu pour garder leur

(1) Jos. *Ant. jud.*, l. 18, c. 2. *De bello jud.*, l. 2, c. 12. Cf. Porph. *de abstin.* Τῶν τε παρ' αὐτοῖς φιλοσοφίων τριτταὶ ἰδέαι ἦσαν, l. 4, c. 11.

(2) *Machab.*, ch. 25, v. 1. Cf. Suidas, Φαρισαῖος. Φαρισαῖοι οἱ ἑρμηνευόμενοι ἀφωρισμένοι, παρὰ τὸ μερίζειν καὶ ἀφορίζειν ἑαυτοὺς τῶν ἄλλων ἁπάντων εἰς τε τὸ καθαρώτατον τοῦ βίου καὶ ἀκριβέστατον καὶ εἰς τὰ τοῦ νόμου ἐντάλματα.

(3) Sine causâ autem colunt me, docentes doctrinas et mandata hominum. *Saint Mathieu*, c. 15, v. 9.

tradition (1). Ils admettaient la fatalité, sans détruire toute liberté dans l'homme. Dieu gouverne le monde d'après ses desseins, et laisse pourtant se mouvoir notre libre arbitre dans une sphère restreinte qui suffit à notre justification ou à notre ruine (2). Ils enseignaient l'immortalité de l'âme, une rémunération équitable. Les âmes criminelles sont enfermées pour jamais dans des abîmes souterrains ; les âmes des justes reviennent facilement à la lumière, ταῖς δὲ ῥαστώνην τοῦ ἀναβιοῦν (3) et habitent un autre corps, ψυχὴν δὲ πᾶσαν μὲν ἄφθαρτον, μεταβαίνειν δὲ εἰς ἕτερον σῶμα, τὴν τῶν ἀγαθῶν μόνην (4). Ils affichaient l'apparence de toutes les vertus, mais pour se donner du crédit, pour s'emparer de l'autorité et satisfaire leurs vices (5).

Les sadducéens tiraient leur nom de celui du docteur Saddoc, leur chef, qui parut quelque temps après le dernier des prophètes (6). Ils niaient absolument l'immortalité de l'âme (7); en revanche, ils donnent tout à la liberté, rien à la fatalité ni à l'action de Dieu sur les choses humaines (8). Ils reprochent surtout aux pharisiens les changements et les additions qu'ils font aux lois de Moïse en vertu de leurs traditions; les sadducéens n'ont point de traditions parmi eux,

(1) Et dicebat illis : benè irritum facitis præceptum Dei, ut traditionem vestram servetis. *S. Marc*, c. 7, v. 9.

(2) Jos. *Ant. jud.*, l. 13, c. 9.—L. 18, c. 2.

(3) *Ant. jud.*, l. 18, c. 2.

(4) Jos. *De bell. jud.*, l. 2, c. 22

(5) Jos. *Ant. jud.*, l. 18, c. 2; *De bell. jud.*, l. 2, c. 12. *Ant. jud.*, l. 17, c. 3.

(6) *Machab.*, c. 25, v. 2.

(7) Σαδδουκαίοις δὲ τὰς ψυχὰς ὁ λόγος συναφανίζει τοῖς σώμασι. Jos. *Ant. jud*, l. 18, c. 2.

(8) *De bell. jud.*, l. 2, c. 12.

et s'en tiennent à la lettre des Écritures (1). Ils mettent, à se tenir à l'écart, autant de soin que les pharisiens en prennent pour se faire bien venir de la multitude (2); ils n'acceptent les magistratures que malgré eux; et, quand ils les exercent, ils sont contraints de céder le plus souvent à l'ascendant des pharisiens, tout-puissants sur l'esprit du peuple, et dont le parti est de beaucoup le plus nombreux (3). Les sadducéens n'ont pour eux que les riches (4); ils forment une secte aristocratique.

Les pharisiens et les sadducéens sont partout accusés, dans les Évangiles, d'hypocrisie et de mauvaise foi. Saint Jean-Baptiste les appelle « race de vipères (5), » et Jésus-Christ, en parlant des pharisiens, s'écrie : « Toute plante que mon père céleste n'a point plantée sera arrachée. Laissez-les; ce sont des aveugles, conducteurs d'aveugles (6)! » Ailleurs, il nous représente le pharisien priant debout et rendant grâce à Dieu de l'avoir fait supérieur aux autres hommes, et il prononce contre lui cette sentence : « Quiconque s'élève sera abaissé, et quiconque s'abaisse sera élevé (7). » La profonde hypocrisie des pharisiens est dépeinte dans l'évangile selon saint Marc (8) : « Moïse a dit : Honorez votre père et votre mère... Mais vous

(1) *Ant jud.*, l. 13, c. 18.
(2) *De bell. jud.*, l. 2, c. 12.
(3) *Ant. jud.*, l. 18, c. 2.
(4) *Ant. jud.*, l. 13, c. 18.
(5) *Math.*, c. 3, v. 7.
(6) *Ib.*, c. 15, v. 13 et 14.
(7) *S. Luc*, ch. 18, v. 10 sqq.
(8) Ch. 7, v. 10 sqq.

dites, vous autres, si un homme dit à son père et à sa mère : Tout don que je fais à Dieu vous est utile, il satisfait à la loi; et vous ne lui permettez pas de rien faire davantage pour son père ou pour sa mère, rendant ainsi inutile le commandement de Dieu par votre tradition, que vous-mêmes avez établie... »

La troisième secte juive était celle des esséniens, que l'auteur des *Machabées* appelle *hasdanim*, d'un nom hébreu qui signifie : « Celui qui est disposé à ne rien faire que d'après la loi de Dieu (1). » Les esséniens étaient en effet, si l'on en croit Josèphe et Porphyre, qui n'a fait que le copier, des modèles de toutes les vertus. Josèphe s'est plu à en retracer le tableau qui honore le peuple juif, et Porphyre retrouvait chez eux, avec quelques maximes pythagoriciennes, la plupart des prescriptions qu'il admirait dans l'institut de Pythagore. Les esséniens ne se mariaient pas; ils adoptaient des enfants pour les élever dans les maximes de leur école; ils ne possédaient rien en propre, tous les biens leur étaient communs (2). Leur première loi était de se protéger entre eux et de s'aimer comme des frères. Ils s'adonnaient à l'agriculture (3); tous leurs travaux, tout l'emploi de leur temps était réglé; des procurateurs élus par eux dirigeaient leurs affaires et gouvernaient leurs maisons. Il y avait des heures marquées pour la méditation et la prière. Les repas se prenaient en

(1) *Les Machabées*, ch. 25, v. 3, et ch. 32, v. 10.

(2) Καταφρονηταὶ δὲ πλούτου, καὶ θαυμάσιον παρ' αὐτοῖς τὸ κοινωνικόν, οὐτ' τὶν εὑρεῖν κτήσει τινὰ παρ' αὐτοῖς ὑπερέχοντα. Porph., περὶ ἀπ., l. 4, c. 11.

(3) Josèphe, *Antiq. jud.*, l. 18, c. 2.

commun, ils allaient au réfectoire comme dans un temple, s'asseyaient en silence, recevaient un pain et un plat que le prêtre avait bénis. Ils prêtaient à leur réception, précédée d'un noviciat de trois ans, le serment d'adorer Dieu, de ne commettre aucune injustice, d'aider les justes de toutes leurs forces, de respecter les magistrats, parce que personne n'arrive au pouvoir sans la permission de Dieu; d'user de l'autorité, si le fardeau leur en était imposé, avec équité et modération; d'aimer la vérité, de respecter le bien d'autrui, de ne pas révéler aux profanes le secret de la secte, de ne rien ajouter à ses traditions, et de conserver fidèlement les livres de la secte et les noms des anges, *καὶ συντηρήσειν ὁμοίως τάτε αἱρέσεως αὐτῶν βιβλία, καὶ τὰ τῶν ἀγγέλων ὀνόματα* (1). Ils envoyaient leurs offrandes au temple; mais ils faisaient leurs sacrifices séparément et avec des cérémonies particulières (2). Rien n'égale la constance qu'ils témoignèrent sous la persécution des Romains; on eût dit qu'ils embrassaient les supplices avec joie, tant ils semblaient indifférents aux tourments et à la perte de la liberté (3). On trouve peu de renseignements sur leurs doctrines; Josèphe assure qu'ils étudiaient avec zèle les écrits des anciens, *σπουδάζουσι δὲ ἐκτόπως περὶ τὰ τῶν παλαιῶν συγγράμματα* (4); mais il est particulièrement suspect sur ce point; et tous ses efforts tendent toujours à présenter ses compatriotes comme plus in-

(1) Porph. περὶ ἀπ., l. 4, c. 13.
(2) *Ibid.*
(3) Porph., *ib.*, et Josèphe, *De bell. jud.*, l. 2, c. 12.
(4) *Ibid.*

struits et plus lettrés qu'ils ne l'étaient. Nous voyons dans Philon le Juif que les esséniens méprisaient la logique comme inutile, et l'abandonnaient aux sophistes; et que, quant à la philosophie naturelle, ils s'en abstenaient, non par mépris, mais par défiance pour les forces de l'esprit humain. Φιλοσοφίας δὲ, τὸ μὲν λογικὸν, ὡς οὐκ ἀναγκαῖον εἰς κτῆσιν ἀρετῆς, λογοθήραις· τὸ δὲ φυσικὸν, ὡς μεῖζον ἢ κατὰ ἀνθρωπίνην φύσιν, μετεωρολέσχαις ἀπολιπόντες (1). Cependant ils avaient, comme les deux autres sectes juives, quelques dogmes qui leur étaient particuliers; plus absolus que les pharisiens dans leur croyance à la destinée, ils laissaient tout à la puissance divine et rien à l'initiative humaine (2). C'est du moins ce que dit Josèphe en termes explicites. La doctrine que leur attribue Philon est plus élevée et plus conforme à la vie austère qu'ils embrassaient. Suivant eux, dit Philon, Dieu était la cause de tous les biens et ne l'était d'aucun mal (3). Ainsi, les esséniens auraient fait à la liberté son humble part, à peu près dans la même mesure que Malebranche. Ce n'étaient là sans doute que des idées confuses, telles qu'il en peut naître dans une secte où la spéculation est négligée, et dont l'ascétisme est l'unique but. Ils pensaient que nos corps seuls périssent, et que nos âmes ressuscitent pour habiter une sorte de paradis terrestre ou des lieux de supplice, suivant une équitable appréciation de leurs mé-

(1) Philon, *Quòd omnis probus liber*, p. 874 sq.

(2) *Ant.*, l. 13, c. 9. Πάντων τὴν εἱμαρμένην κυρίαν ἀποφαίνεσθαι, καὶ μηδὲν ὃ μὴ κατ' ἐκείνης ψῆφον ἀνθρώποις ἀπαντᾷν.

(3) Τῶν πάντων μὲν ἀγαθῶν αἴτιον, κακοῦ δὲ μηδενὸς νομίζειν εἶναι τὸ θεῖον.

rites (1). Ils étaient fort versés dans la médecine et dans la connaissance de divers secrets de l'art de guérir; ils prédisaient même l'avenir, et leurs prédictions, selon Josèphe et selon Porphyre, étaient rarement trompeuses (2).

Saint Épiphane a confondu les esséniens avec les Thérapeutes, et il les regarde les uns et les autres comme des chrétiens. Selon lui, les chrétiens ne prirent ce nom qu'à Antioche; ils portèrent d'abord celui de Nazaréens, et peu de temps après, celui de Jesséens, ou esséens (car c'est ainsi qu'il appelle les esséniens), nom emprunté, dit-il, ou de Jésus lui-même, ou de Jessé, père de David (3). Il est évident par tous les témoignages qui nous restent sur les esséniens, qu'ils formaient véritablement une secte juive. Quant aux Thérapeutes, ils ont été l'objet de longues disputes; les uns, comme saint Épiphane, n'ont voulu voir en eux qu'une branche de la famille des esséniens; d'autres ont considéré leur institut comme le premier ordre religieux fondé dans le sein du christianisme. Il est vrai que les maximes morales des Thérapeutes, leurs coutumes, leurs rites, les noms mêmes des dignités et des emplois, qu'ils conféraient aux membres de leur institut, rappellent exactement ce que nous savons des premiers monastères chrétiens, et ce que nous pouvons voir encore sous nos yeux dans la plupart des commu-

(1) *De bell. jud.*, l. 2, c. 12.
(2) Jos. *Ibid.* et Porph., περὶ ἀπ., l. 4, c. 18.
(3) Saint Épiph., *hæres.* 29.

nautés religieuses; mais outre qu'une partie de ces analogies se retrouve dans les règles de la secte des esséniens, dont le judaïsme n'est pas contesté, il suffit de se rappeler que Philon, l'unique historien des Thérapeutes, est mort vers le milieu du premier siècle de notre ère; que la fondation si soudaine d'un ordre chrétien déjà nombreux serait un nouveau miracle ajouté au miracle de la propagation de la foi, et que dans le tableau que Philon nous a laissé des usages et des croyances des Thérapeutes, il en parle comme d'une secte déjà ancienne. Il est plus que vraisemblable que les Thérapeutes sont des esséniens voués à la contemplation, comme les esséniens proprement dit l'étaient au travail manuel; et c'est ce que semble exprimer assez clairement le début même du livre de Philon *sur la vie contemplative* (1).

Un fait important ressort de tous ces exemples; c'est qu'en même temps que la philosophie descendait des hauteurs de la métaphysique et substituait, aux discussions et aux recherches scientifiques, des exhortations purement morales, il se manifestait de toutes parts des tendances vers l'ascétisme le plus rigoureux. Se livrer à la philosophie, ce n'était plus seulement appliquer son esprit à la recherche de la vérité, c'était s'imposer des devoirs particuliers, embrasser une règle austère. Le même caractère se retrouvera dans Plotin, mêlé à une ardeur véritable

(1) Ἐσσαίων περὶ διαλεχθεὶς, οἱ τὸν πρακτικὸν ἐζήλωσαν, καὶ διεπόνησαν βίον εν απασιν, ἢ τὸ γοῦν εὐφορητότερον εἰπεῖν, τοῖς πλείστοις μέρεσι διενέγκοντες, αὐτίκα καὶ περὶ τῶν θεωρίαν ἀσπασαμένων, ἀκολουθίᾳ τῆς πραγματείας ἐπόμενος, τὰ προσήκοντα λέξω. Philon le Juif, περὶ θεωρητικοῦ ἢ ἱκετῶν ἀρετῶν.

pour les hautes questions de la science et à un esprit capable de tout aborder; il se retrouvera surtout dans quelques-uns de ses successeurs les plus immédiats. On comprend mieux Porphyre et Jamblique, quand on sait qu'ils ont été précédés par Apollonius de Tyane, par les esséniens et les Thérapeutes.

Il est à peine nécessaire d'ajouter ici quelques mots sur la kabbale. Il paraît bien démontré que la science de la kabbale était fort distincte du Thalmud, des livres saints, et des traditions propres aux trois grandes sectes juives; mais quoiqu'on fasse remonter assez haut les origines de cette science, les auteurs présumés de ses plus anciens monuments, Akiba, Simon Ben-Jochaï avec son fils et ses amis, Rabi Jossé de Tripora, ne sont que de la fin du premier siècle; et des deux livres qui nous sont restés, savoir le *Sepher Jetzirah* et le *Zohar*, ce dernier, le seul qui ait de l'importance, car le *Sepher Jetzirah* n'est qu'une physique, n'est arrivé en Europe sous la forme qu'il a maintenant que vers la fin du XIII[e] siècle. Il paraît probable que la doctrine qu'il contient remonte jusqu'à Simon Ben-Jochaï, et que le livre entier n'est composé que de ses leçons recueillies par ses disciples, développées, commentées par ses successeurs. Mais quelle est au vrai la part de Simon Ben-Jochaï et de ses devanciers dans cette doctrine, c'est ce qu'on ne peut déterminer, et il est impossible de dire par conséquent si le *Zohar* est une doctrine originale, ou s'il n'est, en grande partie, qu'un emprunt fait à l'école d'Alexandrie, et à Philon le Juif,

antérieur à Simon Ben-Jochaï. Tous les principaux traits de la philosophie de Philon se retrouvent dans le *Zohar*, avec moins d'éclat et de profondeur. Comme Philon, le *Zohar* s'appuie sur les traditions juives interprétées symboliquement; comme lui, il est tout à la fois mystique et panthéiste. Cet *Ensoph* supérieur à l'être et à l'intelligence, le mystère des mystères, l'inconnu, l'ineffable, rappelle le θεὸς ἄγνωστος de Philon. Le Juif alexandrin et helléniste, a dit en grec ce que les Juifs de Jérusalem ont dit en hébreu. C'est évidemment le τὸ ἓν ἐπέκεινα τοῦ νοῦ, ἐπέκεινα τοῦ ὄντος de l'école de Plotin. De l'Ensoph sont sorties, par émanation, dix *sephiroth*, qui forment trois trinités, comme les hypostases divines dans la théologie de Numénius. Dans chacune de ces trinités, le troisième terme est formé de l'union des deux précédents, et la troisième trinité est produite en vertu de la même loi par l'union de la première et de la seconde. Ce sont, comme on voit, les rêveries de Numénius et de Philon, avec un peu plus de régularité et de symétrie, peut-être; mais, plus il y a de régularité dans cette généalogie, moins elle est philosophique, et du reste, les gnostiques surpassent encore les kabbalistes dans l'arrangement et l'ordonnance de leurs *Éons*. Voici les trois trinités de *sephiroth*, autant du moins qu'on peut faire passer d'une langue dans une autre des termes qui n'ont point de signification précise : l'être ou la couronne, la sagesse, l'intelligence; la grâce, la justice, la beauté; le triomphe ou l'extension, la gloire ou la force, le

fondement. Une dixième *sephiroth* est la royauté qui exprime l'harmonie et la puissance dominatrice des neuf *sephiroth* précédentes. Le monde n'est que la manifestation sensible des idées; les idées sont renfermées dans l'intelligence divine; Dieu parle, et ces idées deviennent extérieures et sensibles; c'est le λόγος ἐνδιάθετος et le λόγος προφορικός. Entre Dieu et l'homme, la kabbale admet des anges et des démons; les anges sont rangés en dix *sephiroth* lumineuses, les démons en dix *sephiroth* ténébreuses : toute la science de Jamblique sur la démonologie est là. Les Égyptiens avaient aussi leur armée d'anges et de démons, dont ils parlaient avec la même assurance que les kabbalistes (1). Au-dessous des démons, le monde, dont l'homme est à la fois le degré le plus élevé et le résumé. L'homme est double, âme et corps; l'âme est son essence, τὸ κυριώτατον αὐτοῦ, comme dirait Plotin. Cette âme réfléchit toutes les perfections de Dieu; elle est triple : l'esprit, l'âme proprement dite, l'appétit; c'est l'ancienne division platonicienne. Elle préexiste au corps, elle lui survit, et retourne à Dieu après des transmigrations diverses. On reconnaît encore là la doctrine du *Phèdre*, du *Phédon*, du *Timée*, que Philon adoptait sans réserve. Quant à la métempsychose, elle était partout, chez Platon, dans l'Inde, en Égypte, dans les sectes juives. Il n'y a rien dans toutes ces doctrines qui ne rappelle la tradition platonicienne et l'école alexandrine; et selon toutes les vraisemblances

(1) *Religions de l'antiquité*, par Fréd. Creuzer, trad. de M. Guigniaut, t. Ier, p. 448 sq.

l'ancienne kabbale, celle qui précède l'ère chrétienne, ne contenait qu'un petit nombre de dogmes, et cette science n'acquit de la valeur, et ne devint un système régulier, que par l'influence des écoles postérieures. On peut donc affirmer qu'au commencement du premier siècle, les Juifs, malgré les kabbalistes, n'avaient guère que des traditions relatives à la loi pratique ou aux prophéties, et qu'il n'y avait pas plus chez eux que chez la plupart des autres nations, vers le même temps, de haute et véritable métaphysique (1).

Cependant si l'ascétisme et la morale dominaient, la spéculation proprement dite, un moment négligée dans l'affaissement général des esprits, commençait à renaître. Quelques noms illustres, avant-coureurs de l'école d'Alexandrie, marquent le premier et le second siècle. Parmi les Juifs, Philon dont on disait : « Aut Plato philonizat, aut Philo platonizat, » et que M. Ritter définit avec un grand sens, dans son *Histoire de la Philosophie*. en disant : éducation grecque, génie oriental (2). Parmi les Grecs véritables, pour ne citer que les plus illustres, Plutarque, Numénius et Apulée; parmi les chrétiens, saint Clément d'Alexandrie. Toute l'école d'Alexandrie est là par avance, avec moins de concentration et de puissance; Philon, tout en revendiquant pour son peuple l'initiative de la civilisation et des sciences, donne à ses idées, profondément orientales, une fausse appa-

(1) V. M. Franck, *la Kabbale, pass.*
(2) Ritter, *Histoire de la Philos. ancienne*, l. 12, c. 6.

rence d'hellénisme ; Plutarque arrive au même résultat dans un autre but : sa partialité est pour la Grèce ; mais c'est une partialité éclairée, qui ne dédaigne pas les découvertes des barbares, et qui s'attache à les élever jusqu'aux Grecs en les dépouillant de leurs formes, en les assimilant, par un éclectisme habile, aux doctrines analogues, mais plus étroites de Pythagore ou de Platon. Au milieu d'eux et mieux que tous les autres, Apulée représente son époque. Il n'est pas, comme Apollonius, du nombre de ces enthousiastes, qui dans le naufrage des religions, des mœurs et de toutes les règles, vont chercher dans l'histoire une discipline austère, et l'embrassent avec ferveur, pour échapper au relâchement des mœurs, à l'affaiblissement de l'autorité. Il n'a pas, comme Philon, une nation méprisée à relever et à défendre, à la faveur du cosmopolisme, dont l'idée et le nom viennent de naître ; il n'est pas comme Plutarque avant tout dévoué à la Grèce. Versé dans les lettres grecques et romaines, poussé par une curiosité universelle, curiosité d'érudit, de lettré, de naturaliste, de philosophe, rompu à tous les secrets de la dialectique, à toutes les ressources du barreau, prêt à la bonne et à la mauvaise fortune, inquiet et possédé d'un malaise indéfinissable, à la fois éclairé et superstitieux, crédule et sceptique, initié à tous les sanctuaires, disciple de toutes les écoles, il n'a rien manqué à Apulée pour être un vrai grand homme, que la discipline.

Philon est un Alexandrin. Né dans Alexandrie d'une

grande famille de nation juive, quelque temps avant la naissance de Jésus-Christ, il fut, dans un âge déjà avancé, député par ses concitoyens vers l'empereur Caligula. On n'a pas manqué de soutenir qu'il se fit chrétien dans sa vieillesse et qu'il fut même l'ami de saint Pierre, quoiqu'il paraisse douteux qu'il ait jamais connu le nom de Jésus-Christ et la religion nouvelle dont il ne fait mention nulle part dans ses écrits. Érudit, en sa qualité d'Alexandrin, Philon méprisait les efforts de la sagesse contemporaine et se reportait volontiers vers les anciens temps. Il commentait surtout, avec un esprit éclairé des nouvelles lumières puisées dans une éducation grecque, les livres de son peuple. L'usage avait déjà prévalu d'insister en écrivant l'histoire sur les analogies, et d'atténuer les différences. Lui-même, par l'esprit de son temps, par le caractère propre de son génie, et par son désir de justifier l'histoire de la Genèse qui fait de la nation juive la souche commune, fut entraîné plus loin qu'aucun autre dans les voies de l'éclectisme (1). Sa philosophie se ressent de ses commentaires sur l'Écriture, presque tous mystiques. S'il rappelle quelquefois l'école de Platon, le plus souvent il l'exagère : cette longue épreuve de la dialectique par laquelle Platon nous fait passer, comme

(1) Τῶν παρ' Ἕλλησιν ἔνιοι νομοθετῶν μεταγράψαντες ἐκ τῶν ἱεροτάτων Μωσέως στηλῶν. Phil. *De judice.* Ἔοικε δὲ ὁ Ζήνων ἀρύσασθαι τὸν λόγον, ὥσπερ ὑπὸ τῆς πηγῆς τῆς Ἰουδαίων νομοθεσίας. Id. *Quòd omnis probus liber.* Les Chrétiens, qui acceptaient toutes les traditions du peuple juif, partageaient aussi les opinions de Philon, de Josèphe, et en général de tous les Juifs alexandrins sur les origines de la philosophie grecque ; saint Clément d'Alexandrie appelle Platon ὁ ἐξ Ἑβραίων φιλόσοφος. *Strom.*, l. 1, c. 1.

s'il ne fallait pas moins que tout son génie pour nous séparer du monde et de la sensation, Philon la franchit d'un bond, ou plutôt il la dédaigne. Il emprunte plus à la nouvelle académie qu'à l'ancienne; la pensée de Carnéade est plus près de lui que celle de Platon. Il emprunte à Carnéade ses arguments contre le critérium, contre la solidité de la connaissance; les sens, la raison, tout lui est suspect. Dans l'ordre purement humain, s'il ne nie pas, il doute (1). Il se relève, en rattachant à Dieu l'origine de la vraie science. La vraie science est un don de Dieu : son nom est la foi; son origine, la bonté de Dieu; sa cause, la piété (2). Dans ce mépris de la connaissance humaine, dans cette exaltation de la foi est toute sa méthode et en même temps toute sa doctrine. Pour lui, Dieu est tout, le monde n'est qu'une ombre (3). La théologie par conséquent absorbe toute sa philosophie. Pour quiconque a recours à une faculté supérieure à la raison, Dieu est ineffable, incompréhensible. Tel est en effet le Dieu de Philon : son existence seule peut être connue, mais non sa nature (4). Savoir qu'il existe, c'est déjà savoir de lui quelque chose, car c'est savoir qu'il est par-

(1) Καὶ μὴν σφαλλομένων τε τῶν καθ' ἡμᾶς αὐτοὺς περὶ τε νοῦν καὶ αἴσθησιν κριτηρίων ἀνάγκη τὸ ἀκολουθον ὁμολογεῖν, ὅτι ὁ θεὸς τῷ μὲν τὰς ἐννοίας, τῇ δὲ τὰς ἀντιλήψεις ἐπομβρεῖ, καὶ ἔστιν οὐ τῶν καθ' ἡμᾶς μέρων χάρις τὰ γινόμενα, ἀλλὰ τοῦ δι' ὃν καὶ ἡμεῖς γεγόναμεν δωρεαὶ πᾶσαι. *De conf. ling.* 25, p. 428.

(2) Τίς οὖν ἡ κόλλα; εὐσέβεια δήπου καὶ πίστις· ἁρμόζουσι γὰρ καὶ ἑνοῦσιν αἱ ἀρεταὶ ἀφθάρτῳ φύσει διάνοιαν. *De migr. Abr.*, 28, p. 456.

(3) *Leg. alleg.* 1, 14, p. 52.

(4) Οὐ γὰρ οὐδὲ τῷ νῷ καταληπτὸς, ὅτι μὴ κατὰ τὸ εἶναι μόνον. *Quod Deus immut.*, 13, p. 282.

fait, un, simple, immuable, sans attribut; ce n'est pas savoir en quoi consiste la perfection; ce n'est pas pénétrer dans l'essence même de Dieu, c'est connaître seulement qu'il est et qu'il est au-dessus du monde. On ne doit pas accuser Philon de contradiction quand il dit de Dieu, par exemple, qu'il est partout et qu'il n'est nulle part : la pensée qu'il veut exprimer, c'est que Dieu est supérieur aux conditions de l'existence finie.

Si Dieu ne peut être connu dans son essence, même par la foi, nous avons pourtant quelque connaissance de la Divinité; nous la connaissons dans son verbe. La théorie du verbe, obscure, contradictoire, pleine d'hésitations, annonce pourtant de loin la trinité de Plotin. Plotin n'a pas inventé, il n'a que perfectionné et achevé. Le mysticisme de toutes les écoles s'accordait à placer Dieu dans une sphère inaccessible; tous avaient besoin, comme Philon, d'un interprète entre Dieu et l'homme (car c'est le nom qu'il donne au verbe de Dieu), d'un intermédiaire entre le principe du monde et le monde. Le verbe de Dieu, suivant Philon, est sa pensée, sa pensée intérieure, λόγος ἐνδιάθετος, ou sa pensée exprimée, λόγος προφορικός. Comme le λόγος est fils de Dieu, le monde est fils de la parole de Dieu ou du λόγος προφορικός (1). Ne sont-ce pas là déjà les trois hypostases de la trinité de Plotin? « Au milieu, dit ailleurs Philon, est le père, celui que les Écritures appellent par excellence Celui qui est; des deux côtés

(1) Καὶ γὰρ εἰ μήπω ἱκανοὶ θεοῦ παῖδες νομίζεσθαι γεγόναμεν, ἀλλά τοι τῆς ἀϊδίου εἰκόνος αὐτοῦ, λόγου τοῦ ἱερωτάτου. Phil. *de conf. ling.*, 28, p. 426.

sont ses puissances, l'une c'est la puissance créatrice et l'autre la puissance royale ou la Providence; l'une est le Dieu qui a tout fait, l'autre le Dieu qui gouverne tout (1).

Philon devance Plotin dans sa théologie et dans son mysticisme, Plutarque et Numénius dans son interprétation des systèmes grecs et surtout de Platon et de Pythagore. Plutarque, de Chéronée, dont le style a tant de grâces, et la morale tant d'élévation et de douceur, ne tient pas en philosophie le même rang que dans les lettres. Il emprunte ses dogmes à toutes les écoles de la Grèce, comme au hasard, passant d'une question à une autre, sans aucune vue systématique, sans originalité ni profondeur. Tantôt il s'attache à une obscure théorie numérique, et la développe outre mesure; tantôt il abrége tout un système en quelques mots. Son style seul, toujours heureux, relève cette philosophie d'emprunt et rappelle l'auteur des *Parallèles* (2). Numénius, si nous en jugeons par sa renommée, tint une grande place dans l'histoire de l'école platonicienne. Il fut unanimement considéré par ses contemporains comme le véritable chef de cette école, et Origène n'a pas craint de dire en parlant de lui, que, sur beaucoup de points, il avait surpassé Platon. Tous ses écrits ont péri; nous n'avons sur sa doctrine que des données vagues et incomplètes. Eusèbe nous a conservé, dans sa *Préparation Évan-*

(1) *De migr. Abrah.*, p. 367.
(2) Consultez sur Plutarque, M. Villemain, dans la *Biogr. univ.*

gélique (1), de longs fragments d'une histoire de l'école platonicienne, dans laquelle Numénius s'attachait à distinguer les nuances qui séparent la philosophie de Platon, de celles d'Arcésilas, de Carnéade et de Philon (2). Nous savons aussi, par le témoignage de Porphyre, que Plotin fut accusé d'avoir emprunté à Numénius la plupart de ses idées. Faut-il en conclure une similitude complète entre les deux doctrines? Il est plus probable que cette accusation qui d'ailleurs fut victorieusement réfutée (3), n'avait d'autre origine que le titre de chef d'une nouvelle académie attribué successivement à l'un et à l'autre, et l'analogie nécessaire des principes les plus généraux entre deux platoniciens. Nous savons, en effet, qu'Amélius, disciple de Plotin, mais disciple en beaucoup de points infidèle (4), reproduit presque constamment la doctrine de Numénius; les détails que nous trouvons dans Eusèbe, tout incomplets qu'ils sont, suffisent pour établir entre Numénius et Plotin des différences fondamentales (5). Que Numénius ait admis comme Plotin, deux âmes, l'une d'origine céleste, l'autre dépourvue de raison, et plus intimement unie à notre corps (6); qu'à l'exemple de tous les académiciens et de Philon lui-même, il

(1) Liv. 14, c. 5, 6. 7.

(2) Λαβὼν ἀνάγνωθι τὰς ὧδε ἐχούσας Νουμηνίου τοῦ Πυθαγορείου φωνὰς, ἃς τέθειται ἐν τῷ πρώτῳ ὧν ἐπέγραψε περὶ τῆς τῶν Ἀκαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως. *Ib.*

(3) Voy. *ci-après*, Livre 2, ch. 1, *Vie de Plotin.*

(4) Voy. *ci-après*, L. 3, ch. 2, *Doctrine d'Amélius.*

(5) Eusèbe, *Prép. év.*, l. 11, *pass.*

(6) Ἄλλοι δὲ, ὧν καὶ Νουμήνιος... δύο ψυχὰς ἔχειν ἡμᾶς οἴονται, τὴν μὲν λογικὴν, τὴν δὲ ἄλογον. *Porph. ap.* Stob. *Ecl.* I, p. 836.

ait réduit la raison humaine à une valeur toute relative; qu'il ait supposé au-dessus de la connaissance purement humaine, un état plus parfait dans lequel la partie divine de notre âme s'affranchit des liens qui l'attachent à la matière et s'unit intimement à Dieu (1); enfin, qu'il ait distingué, comme des hypostases diverses, mais inséparables, de la divinité, Dieu pris en lui-même et Dieu dans ses rapports avec le monde (2); ce sont là les idées que tout néoplatonicien puisait dans les nouvelles tendances de l'époque : Philon, Atticus, Alcinoüs, Plutarque lui-même interprètent Platon dans le même sens. Le dogmatisme, fondé sur la pure raison humaine, était détruit; les arguments de la nouvelle académie étaient unanimement acceptés; on n'avait le choix qu'entre le scepticisme ou un appel à des facultés surhumaines; et dès qu'on avait opté pour l'enthousiasme mystique, l'identité de la personne humaine s'effaçait, le dogme de l'absorption possible d'une substance par une autre dominait toute la spéculation philosophique, et de là découlaient la doctrine de l'Ἕνωσις, celle des hypostases divines, celle de l'émanation. Tout cela, je le répète, est commun, sauf les différences de détail, à tous les néoplatoni-

(1) Ἕνωσιν μὲν οὖν καὶ ταυτότητα ἀδιάκριτον τῆς ψυχῆς πρὸς τὰς ἑαυτῆς ἀρχὰς πρεσβεύειν φαίνεται Νουμήνιος. *Id. Ib.*, 1066.

(2) Εἰ δ' ἔστι μὲν νοητὸν ἡ οὐσία καὶ ἡ ἰδέα, ταύτης δ' ὡμολογήθη πρεσβύτερον καὶ αἴτιον εἶναι ὁ νοῦς, αὐτὸς οὗτος μόνος εὕρεται ὢν τὸ ἀγαθόν. Καὶ γὰρ εἰ ὁ μὲν δημιουργὸς θεός ἐστι γενέσεως ἀρχή, τὸ ἀγαθὸν οὐσίας ἐστὶν ἀρχή. Ἀνάλογον δὲ τούτῳ μὲν ὁ δημιουργὸς θεὸς, ὢν αὐτοῦ μιμητὴς, τῇ δὲ οὐσίᾳ ἡ γένεσις, εἰκὼν αὐτῆς οὖσα καὶ μίμημα. — Ὁ γὰρ δεύτερος, διττὸς ὢν αὐτὸς, ποιεῖ τήν τε ἰδέαν ἑαυτοῦ καὶ τὸν κόσμον, δημιουργὸς ὤν. *Prép. év.*, l. 11, c. 22.

ciens des deux premiers siècles et à leurs successeurs. Mais outre que le rapport des trois hypostases à l'unité de la substance divine, demeure indéterminé dans Numénius ; outre que ses hypostases divines comparées à celles de Plotin ne rappellent ni leur nom, ni leur essence, ni leur fonction spéciale, deux doctrines de Numénius séparent à jamais sa philosophie de celle de Plotin, et en général de l'école d'Alexandrie. L'une, c'est que le monde, au lieu d'être comme dans Plotin et ses successeurs, le produit interne de la pensée ou de la volonté divine, est lui-même, immédiatement, la troisième hypostase de Dieu (1); l'autre, c'est que dans ses tentatives pour dégager l'absolu, Numénius ne remonte pas au delà de la pensée, οὐδὲν οἴεται εἶναι ἁπλοῦν (2). Ainsi donc, ni par sa théodicée, ni par sa cosmologie, Numénius ne peut être confondu avec Plotin. Toute la métaphysique de Plotin n'a que ce double but : montrer que Dieu est l'Unité absolue, τὸ ἓν ἁπλοῦν, quoiqu'il engendre le monde ; et que le monde n'est ni Dieu, ni une partie de Dieu, quoiqu'il existe dans le sein de Dieu, et n'en puisse être séparé.

Le temps qui a détruit le plus grand nombre des ouvrages composés par les néoplatoniciens des deux premiers siècles, ne nous a pas même laissé de témoignages précis et complets sur le caractère, les doctrines et les tendances des sectes gnostiques. Les

(1) Πατέρα μὲν καλεῖ τὸν πρῶτον, ποιητὴν δὲ τὸν δεύτερον, ποίημα δὲ τὸν τρίτον. *Comm. de Proclus sur le Timée*, p. 93. Ὁ γὰρ κόσμος καπ' αὐτὸν ὁ τρίτος ἐστὶ θεός. *Ib.*, p. 9. Cf., *ib.*, p. 299.

(2) *Ib.*, p. 141.

gnostiques forment-ils une école particulière, ou ce nom de gnostiques est-il attribué indistinctement à tous ceux qui pendant le premier et le second siècle négligèrent jusqu'à un certain point la philosophie grecque pour s'attacher de préférence à une prétendue philosophie orientale, ἀνατολικὴ φιλοσοφία, et à de fausses interprétations de l'Évangile? A quelle époque faut-il rapporter l'origine du gnosticisme? Existait-il avant le christianisme? Doit-on l'appeler une philosophie ou une hérésie?

Le nom de gnostique vient de γνῶσις et a la même valeur à peu près que celui de mystique. On appelle particulièrement ainsi quelques philosophes ou hérésiarques du premier siècle, tels que Simon, Ménandre, Corinthus, et du second, tels que Saturninus, Basilide, Carpocrate, Valentin, Marcion, Cerdon, Bardesanes. Ces chefs de secte enseignèrent des doctrines fort différentes; mais ils affichèrent tous des prétentions à cette espèce de connaissance intuitive, γνῶσις, θεωρία, qui surpasse les limites de la raison; ils recoururent aux miracles, aux doctrines mystérieuses de l'Orient, ils tentèrent de se rattacher à la tradition chrétienne; enfin ils admirent ou l'existence d'un principe inférieur à Dieu, ou une sorte de dégradation de la perfection divine, qui revenait aussi à la dualité des principes, en permettant de distinguer la nature de Dieu avant et après sa chute : ce sont là leurs points communs.

Plotin a écrit contre les gnostiques, un de ses meilleurs livres, le neuvième de la seconde *Ennéade*.

On n'y trouve aucun nom propre ; il ne peut servir qu'à l'histoire de la doctrine gnostique prise en général. Nous savons par le témoignage formel de Porphyre qu'il s'agit de chrétiens attachés à Adelphinus et Acylinus, qu'ils faisaient remonter très-haut l'origine de leur philosophie, qu'ils recouraient à des révélations contenues dans de prétendus ouvrages de Zoroastre, de Zostrianus, de Nicothée, d'Allogène, de Mésus, qu'ils faisaient un grand nombre de dupes, et se prenaient quelquefois eux-mêmes dans leurs propres impostures, qu'une de leurs prétentions, et celle probablement qui allume contre eux la colère de Plotin et de son école, était que Platon n'avait pas sondé les profondeurs de l'essence intelligible. On s'occupait beaucoup de ces gnostiques dans l'école de Plotin. Amélius écrivit quarante livres contre l'ouvrage de Zostrianus, Porphyre en composa un grand nombre pour montrer que l'ouvrage attribué à Zoroastre n'était pas authentique (1). Plotin parle des gnostiques avec aigreur. Il rougit pour eux de la faiblesse de leur philosophie, de leurs grossières erreurs, de leurs artifices. On voit aussi que plusieurs avaient été de ses amis (2). Sa vivacité se comprend lorsqu'on sait à quel point les dogmes des Gnostiques sont contraires aux siens. Suivant eux, le monde a été produit volontairement par le Δημιουργός ; Dieu a réfléchi avant de produire le monde,

(1) *Vie de Plotin*, par Porph., ch. 16.

(2) Αἰδὼς γάρ τις ἡμᾶς ἔχει πρός τινας τῶν φίλων, οἳ τούτῳ τῷ λόγῳ ἐντυχόντες πρότερον ἢ ἡμῖν φίλοι γενέσθαι, οὐκ οἶδ' ὅπως, ἐπ' αὐτοῦ μένουσι. *Enn.* 2, l. 9, c. 10.

il l'a desiré par conséquent, il ne l'a fait qu'après avoir délibéré; il y a donc en Dieu des besoins, des desirs; il y a de l'avant et de l'après; le monde a commencé dans le temps (1), et parce que Dieu a pris subitement la résolution de le produire, οἴονται τράπεντα ἔκ τινος εἴς τι, καὶ μεταβάλλοντα, αἴτιον τῆς δημιουργίας γεγονέναι (2). Excité par la sagesse, ou prenant spontanément cette résolution, Dieu a regardé ce qui est au-dessous de lui; ce regard qu'il jette sur la matière l'illumine et en même temps la féconde; Dieu devient ainsi le père du monde par une chute, en appliquant sa pensée à une nature d'un ordre inférieur, et cette nature elle-même devient la mère du monde (3). Quelle absurdité, ajoute Plotin! Ce sont des rêves sans vraisemblance, sans preuves. Il suffit, pour les réfuter, de les faire connaître (4). Ce Dieu, qui a tant médité pour produire le monde, se repent de l'avoir produit; il l'observe constamment, le surveille, le répare, semblable à un ouvrier inhabile qui s'efforce de remédier à l'imperfection de son ouvrage. Est-ce là Dieu? dit Plotin; faut-il ainsi lui attribuer nos faiblesses, nos misères? N'est-ce pas juger toute une ville, dont on ne connaît que les plus grossiers habitants (5)? La conséquence, ou plutôt le principe

(1) *Enn.* 2, l. 9, c. 4.

(2) *Ib.*, c. 8.

(3) Ψυχὴν γὰρ εἰπόντες νεῦσαι κάτω, καὶ σοφίαν τινα, εἴτε τῆς ψυχῆς ἀρξάσης, εἴτε τῆς τοιαυτῆς αἰτίας γενομένης σοφίας, εἴτε ἄμφω ταὐτὸν ἐθέλουσιν εἶναι, τὰς μὲν ἄλλας ψυχὰς συγκατεληλυθέναι λέγοντες, καὶ μέλη τῆς σοφίας, ταύτας μὲν ἐνδῦναι λέγουσι σώματα, οἷον τὰ τῶν ἀνθρώπων. *Ib.*

(4) Ὃ δὴ καὶ πάντα ὑπερβέβληκεν ἀτοπίᾳ, κ. τ. λ. *Ib.*

(5) *Ib.* ch. 7. Ὅμοιον ὡς εἴ τις, τὸ τῶν χυτρέων ἢ χαλκέων λαβὼν γένος ἐν πόλει εὖ οἰκουμένῃ, τὴν ἅπασαν ψέγοι.

de tous ces dogmes, c'est l'imperfection de ce monde. Ils supposent entre lui et Dieu un monde intelligible, ou inutile, dit Plotin, ou suffisant (1). Plotin insiste beaucoup sur cette imperfection prétendue du monde; c'était en effet, un des caractères distinctifs des Gnostiques, d'admettre un principe du mal, et d'exagérer les désordres de la nature pour démontrer par là, de plus en plus, cette opposition entre deux principes contraires. On a même quelquefois rangé Manès parmi les gnostiques, sans doute parce que sa philosophie repose sur un dogme vers lequel tous les gnostiques étaient invinciblement entraînés. Les arguments par lesquels Plotin relève la dignité du monde sont d'une rare éloquence; il montre que le dédain de Platon pour la matière ne doit pas être exagéré, que si le monde sensible n'est qu'une image, c'est du moins l'image de Dieu, et une image digne de son modèle; les gnostiques calomnient notre maison, à laquelle ils nous enchaînent, mais nous, Platoniciens, nous savons à la fois, l'admirer, et la quitter pour une demeure plus belle, pour le monde des intelligibles, qui n'est pas un autre monde entre Dieu et nous, mais Dieu même dans son intelligence (2). Les gnostiques faisaient grand bruit de la souffrance et du mal moral: de quoi te plains-tu? dit Plotin; de la lutte? C'est la condition de la victoire. D'une injustice? Qu'est cela pour un immortel, τί δεινὸν τῷ

(1) *Enn.* 2, l. 9, c. 8.
(2) *Ib.*, c. 17.

ἀθανάτῳ? de la mort? c'est la délivrance (1)! Il ne faut pas, dit-il encore, appeler mal ce qui n'est qu'un moindre bien, ἔλαττον ἀγαθόν (2).

Il entre aussi dans des considérations moins philosophiques; il raille beaucoup les gnostiques de nier la divinité des astres, de refuser une âme au soleil. Les âmes, qui pouvaient choisir un tel corps, auront été de préférence s'enfermer dans les nôtres (3)? Il sied mal de professer un tel dédain pour le reste du monde, quand on se proclame hardiment le fils de Dieu (4). Les gnostiques croyaient aux incantations, ἐπαοιδάς; ils se glorifiaient de chasser les maladies, non par la tempérance et la régularité de vie, comme eussent fait de vrais philosophes, mais par de mystérieuses paroles, parce que les maladies sont des démons qui leur obéissent (5). De même qu'au lieu de s'en tenir aux trois hypostases divines ils ne cessent de subtiliser pour en augmenter le nombre, ils admettent aussi plusieurs intelligences dans l'homme, sur ce principe qu'il y a une pensée qui pense et une autre qui voit celle-là penser. Cette séparation, selon Plotin, est toute fictive; celui qui pense, sans le savoir, ne pense pas, et celui qui pense, pense ce qui est pensable, et lui-même par conséquent, et il est nécessaire qu'il se pense tel qu'il est, c'est-à-dire pensant. Pourquoi ne pas admettre aussi une troisième intelligence qui

(1) *Enn.* 2, l. 9, c. 9.
(2) *Ib.*, c. 13.
(3) Ch. 16.
(4) Ch. 9.
(5) Ch. 14.

voit la seconde voir que la première pense (1)? Enfin, leur morale relâchée ne pouvait échapper à la censure de Plotin. Épicure met tout dans le plaisir, parce qu'il nie la Providence; mais les gnostiques, plus orgueilleux, arrivent au même résultat en foulant aux pieds ce qu'il y a de plus vénéré et de plus consacré parmi les hommes. Ils disent bien: βλέπε πρὸς Θεόν. Qu'est-ce que cela s'ils n'ajoutent rien? On arrive à Dieu par la vertu; mais bannir la vertu, et invoquer le nom de Dieu, c'est prononcer un vain mot (2).

Plotin s'arrête aux principes de quelque importance; il ne daigne pas se souvenir de toute cette génération d'*éons*, αἰῶνες, tels que le νοῦς, le λόγος, la φρόνησις, la σοφία, la δύναμις; ni de leurs principes accouplés par mâle et femelle, ni de leurs dix cieux, de leurs anges, de leurs démons; ni des infamies d'Hélène, la concubine de Simon, dans laquelle Simon prétendait que la sagesse éternelle s'était incarnée; ni de toute cette morale impie dont saint Augustin disait qu'il n'est point de dépravation que les gnostiques n'aient surpassée.

Toute la puissance de ces écoles tenait à la proclamation du principe du mal; aussi leur influence fut-elle détruite par le manichéisme, qui représenta plus complétement ce principe et le défendit avec plus de fermeté et de franchise. Les gnostiques ont pu troubler l'Église par des hérésies, mais il est probable qu'en philosophie ils n'eurent pas de véritable importance.

(1) *Enn.* 2, l. 9, ch. 1.
(2) Ch. 15.

Quelques doctrines grecques mal interprétées sur le λόγος, de vagues théories sur le principe du mal, des généalogies d'anges et de démons empruntées aux Orientaux, aux Juifs, à Philon peut-être; tout cela ne constitue pas une philosophie. Le seul fait considérable est cette falsification des livres de Zoroastre. On entrait dès-lors dans cette voie où les alexandrins eux-mêmes ne craignirent pas d'entrer plus tard. Ceux qui composèrent les oracles chaldéens ne se souvinrent plus des réfutations de Porphyre.

Profonds ou superficiels, Grecs ou barbares, tous les philosophes des premiers siècles de notre ère admettaient en Dieu des *hypostases*, des *éons*, des *sephiroth;* on voyait partout des *trinités*, des *ennéades.* Les puissances mystérieuses des nombres, les évocations, l'extase ou la gnose, sont encore des principes communs. Une curiosité ardente, une crédulité sans bornes se mêlent à une érudition universelle, à une extrême subtilité, phénomène qui n'est pas unique dans l'histoire, et que rappellent les Jérôme Cardan, les Ficin, les Pic de la Mirandole. La foi aux puissances occultes, l'amour de la célébrité allaient si loin, qu'il fallut, sous les empereurs, renouveler à plusieurs reprises les lois contre la magie. Simon demandait à saint Pierre de lui vendre le pouvoir d'imposer les mains pour conférer les dons du Saint-Esprit; mais saint Pierre lui dit : « Que votre argent périsse avec vous, vous qui avez cru que le don de Dieu peut s'acquérir avec de l'argent. Vous n'avez point de part, et vous

ne pouvez rien prétendre à ce ministère, car votre cœur n'est pas droit devant Dieu (1). »

Ces aventuriers philosophiques, tels qu'Alypius, Simon, Apollonius de Tyane, ces sectes ascétiques, comme les esséniens et les thérapeutes, le néoplatonisme des Plutarque, des Philon, des Numénius, préparent l'école d'Alexandrie, en annoncent l'esprit par avance, en déterminent déjà, pour ainsi dire, le caractère. Ce qui la distingue au milieu de tout ce mouvement, c'est la discipline, c'est la puissance de réduire en théorie et en système ce que les autres avaient fait sans trop le comprendre, ce qu'ils avaient soupçonné sans l'approfondir. Ces mystères, ces superstitions, ces inquiétudes d'esprit, se retrouvent chez les alexandrins. Ils ont, comme leurs devanciers, pour maître, Platon; pour méthode, l'éclectisme. Mais cet éclectisme est savant, raisonné. Les platoniciens et les polygraphes du premier et du second siècle travaillent séparément, et n'ont de commun que l'esprit de leur temps; les alexandrins forment une école.

C'est, au reste, un spectacle dont l'histoire n'offre pas un second exemple que cette longue série de philosophes qui se contentent de l'humble mission de commentateurs. On comprend, à la rigueur, que Plutarque, qui, après tout, ne se donne que pour un lettré et un érudit; qu'Apulée, qui sent le sophiste du temps de Périclès et de Socrate, qui court après la réputation et la fortune, et qui, dans ses recher-

(1) *Actes des ap.*, ch. 8, v. 20 et 21.

ches scientifiques, cède plutôt à une curiosité intelligente qu'au noble besoin d'élever son âme et sa pensée; que Philon le Juif, préoccupé d'une cause nationale, et prêt à falsifier pour elle, non-seulement une philosophie, mais l'histoire, mais la religion exclusive et intolérante de son peuple, on conçoit que ces hommes isolés n'essaient pas de voler de leurs propres ailes, et aiment mieux glaner dans l'histoire que de créer un système. Mais depuis Plotin jusqu'à Proclus, tant d'esprits élevés, attachés entre eux par les traditions d'une même doctrine, par la transmission de fonctions électives, par une communauté d'idées, d'habitudes, et, plus tard, d'infortunes, abdiquer leur génie, méconnaître leurs forces, et s'user dans la tâche ingrate de découvrir toujours, à force de subtilités, de nouvelles idées et de nouvelles distinctions dans des phrases mille fois explorées depuis six cents ans : voilà ce qui montre ou la décadence d'une civilisation, ou la faiblesse d'une méthode. Certes, ce n'était pas l'étincelle sacrée qui manquait aux alexandrins. Indifférents aux fatigues, aux périls, à la persécution, ils se dévouaient comme philosophes à la vérité cherchée et encore inconnue avec le courage de prêtres et de martyrs consacrés à la vérité révélée et incontestable. L'excès de l'éclectisme portait ces funestes fruits. L'habitude de l'histoire les détournait de la spéculation, et, pour avoir compris les premiers qu'il y avait partout de la vérité dans l'histoire, ils croyaient que la vérité y était toute. Ils s'obstinaient à chercher la science dans le passé,

prêts à faire la guerre à tout principe nouveau qui s'annoncerait.

La théorie de la chaîne dorée exerçait aussi son influence sur leur éclectisme, et contribuait à le dénaturer. Cette théorie, car ce qui n'était encore qu'un mythe dans Platon, et une vague tendance chez les néoplatoniciens des deux premiers siècles, devint ensuite une théorie dans l'école, cette théorie était une conséquence assez naturelle de cet éclectisme exagéré qui déplace le lieu des investigations de la science, et n'attend plus rien que de l'histoire. Toutes ces tendances s'enchaînent; et forment la physionomie d'une époque de décadence : de l'érudition sans critique, de la pénétration et de l'étendue d'esprit, sans force; l'imagination et la poésie confondues avec la logique et la science. Platon raconte dans l'*Ion* qu'il y a comme une chaîne inspirée qui va d'Apollon jusqu'aux hommes; le dieu est au sommet, versant à flots l'inspiration sur les poëtes sacrés, qui la transmettent aux rhapsodes; les derniers anneaux de la chaîne sont les âmes amoureuses et philosophiques, qui, privées du don de transmettre et de propager le souffle divin, en ressentent du moins la contagion secrète. Les alexandrins, eux aussi, admettent l'inspiration divine; non cette inspiration qui ne fait qu'échauffer le cœur et n'enfante que des chefs-d'œuvre, mais l'inspiration qui découvre aux yeux de l'esprit plus de vérité que la raison n'en peut démontrer ou comprendre, l'inspiration qui produit un culte religieux, ou une

école mystique. Soit qu'en traversant pas à pas les sciences inférieures, et en montant péniblement les degrés de la dialectique, on arrive enfin par cette longue et aride voie à déchirer le voile derrière lequel la divinité se dérobe, soit qu'on traverse d'un saut ces intermédiaires, à force de vertu, ou à force d'amour, pour se placer du premier coup au sein de Dieu, l'origine de la révélation n'en change pas la nature; le poëte, le prophète, le philosophe, ne diffèrent qu'au point de départ. Si la vérité vient de si haut, comment ne serait-elle pas connue tout entière? Elle existe, cachée sous des symboles. Les sages de tous les pays et de tous les siècles, poussés par un instinct secret, se sont communiqué ces mystères; mais quand ils seraient demeurés dans leur isolement, quand les mages et les gymnosophistes n'auraient pas partagé leurs trésors avec les Grecs, tous n'avaient qu'une même pensée malgré la diversité des cultes et des doctrines; un autre symbole n'est qu'une autre langue, ce n'est ni une autre vérité, ni une autre portion de la vérité. Que doit faire le sage? Laisser le symbole, aller au fond, au fond immuable. Ou plutôt, il doit respecter le symbole, tout en le comprenant et en l'interprétant, parce que la forme poëtique de la révélation participe de sa divinité. Diverses conséquences résultent de cette théorie; la première c'est un éclectisme universel, mais un éclectisme dont la loi est de retrouver partout la même doctrine. Si donc il est une doctrine plus complète, plus divine dans sa forme,

plus analogue par les idées qu'elle contient aux caractères que doit présenter la révélation, il ne reste qu'à la prendre pour modèle, à étudier les autres philosophies sous l'inspiration de celle-là, non pas pour l'achever, mais pour la mieux comprendre. Voilà comment l'éclectisme s'allie avec le platonisme chez les alexandrins ; voilà par quel lien ils identifient la poésie avec la philosophie, la philosophie avec la religion, et toutes les religions entre elles. Différents de ces philosophes plus modernes qui, tout en respectant la religion comme utile, nécessaire et même divine, négligent les symboles et les pratiques, et ne veulent voir sous tant de formes, suivant eux dangereuses ou inutiles, qu'une seule religion véritable, la religion naturelle, les alexandrins, qui admettent aussi l'unité de la religion, manifestent leur indifférence pour les formes particulières en les acceptant toutes également. Ce n'est pas de la superstition, ou du moins ce n'est pas toujours de la superstition. Lorsque Proclus se fait initier à tous les mystères, et se proclame le prêtre de l'univers, il fait preuve d'un esprit éclairé et sans préjugés. Douze siècles plus tard, sous l'empire d'autres mœurs, il eût écrit d'après les mêmes principes le traité de Kant sur la religion dans ses rapports avec la raison.

Enfin l'éclectisme des alexandrins fut encore modifié par la lutte qu'ils soutenaient contre le christianisme. On dépend toujours de son ennemi ; qu'il le sache ou qu'il l'ignore, quiconque lutte contre un principe finit toujours par soutenir le principe con-

traire. Où était la force de l'église naissante? Dans son unité, et dans son intolérance sans laquelle il n'y a pas d'unité. L'école voulut être compréhensive, et elle le fut à l'excès. Elle ramassa contre l'Église tout ce que l'Église laissait en dehors, et dans son indulgence universelle elle acheva de perdre tout sentiment de la critique et fut entraînée rapidement vers un syncrétisme aveugle. Ce n'est pas être impartial que de donner raison à tout le monde; quand on en est là, on a perdu le discernement du vrai et du faux : c'est une abdication.

Certes Plotin est un des esprits les plus indépendants de l'école d'Alexandrie; il n'a point fait de commentaire; il n'a jamais juré sur la parole d'aucun maître. Il lui arrive de réfuter, d'une façon assez hautaine, la philosophie d'Aristote (1); il s'éloigne de la doctrine de Platon sur un point capital, la nature du Δημιουργός (2). L'ouvrage qu'il fit écrire par un de ses disciples contre l'authenticité des livres de Zoroastre prouve qu'il n'était pas entièrement étranger à la critique historique (3). Son esprit, d'ailleurs, ardent, méditatif, ne pouvait se plier à la discipline d'une école. Plotin est donc moins éclectique que la plupart de ses successeurs. Cependant on le voit chercher des confirmations de ses doctrines dans les systèmes les plus contraires au sien, saisir l'analogie la plus frivole, la généraliser avec une témérité inouïe

(1) *Enn.* 5, l. 1, c. 9.
(2) *Enn.* 5, l. 8, c. 4.
(3) *Vie de Plotin*, par Porphyre, c. 16.

et bouleverser ainsi toute l'histoire de la philosophie. En voici quelques exemples : il vient de prouver l'existence de principes incorporels et il énumère les philosophes qui l'ont précédé dans cette voie; il compte parmi eux Empédocle, à cause de la théorie de l'amour et de la haine, quoique assurément l'incorporéité de ces deux formes abstraites ne puisse pas être entendue dans le même sens que l'incorporéité du λόγος. Mais ce n'est là qu'une équivoque; le desir de se mettre d'accord avec les anciens entraîne Plotin dans des assertions bien plus étranges. A Empédocle il ne craint pas de joindre Héraclite; Héraclite, c'est-à-dire le plus pur représentant, dans l'antiquité, de la philosophie matérialiste et négative. Et quelle raison encore allègue-t-il à l'appui? Héraclite, dit-il, a nécessairement admis l'Unité éternelle et intelligible, puisqu'il déclare que les corps sont sans cesse engendrés, sans cesse renouvelés (1). Plotin trouve aussi le dogme de la trinité dans Parménide (2), dans Aristote. Il le trouve dans les anciennes croyances mythologiques de la Grèce : Cœlius est l'Unité absolue, Saturne est le principe de l'intelligence et Jupiter est l'âme et le roi du monde (3).

(1) Καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὸ ἐν οἶδεν ἀίδιον, καὶ νοητὸν, τὰ γὰρ σώματα γίγνεται ἀεὶ καὶ ῥέοντα. *Enn.* 5, l. 1, c. 9.

(2) Ὁ δὲ παρὰ Πλάτωνι Παρμενίδης ἀκριβέστερον λέγων, διαιρεῖ ἀπ' ἀλλήλων τὸ πρῶτον ἓν, ὃ κυριώτερον ἓν, καὶ δεύτερον ἓν, πολλὰ λέγων, καὶ τρίτον ἓν καὶ πολλά· καὶ σύμφωνος οὕτω καὶ αὐτός ἐστι ταῖς φύσεσι ταῖς τρισίν. *Enn.* 5, l. 1, c. 8. Il est inutile d'examiner si Plotin accepte pour l'opinion de Parménide, celle que Platon lui fait énoncer dans le dialogue de ce nom. La conclusion sur l'éclectisme de Plotin reste la même dans les deux hypothèses.

(3) *Ib.*, c. 7.

De toutes ces analogies ou fausses, ou forcées, l'école ne recueillait pas grand profit; les efforts qu'elle faisait pour se mettre sous la protection des sanctuaires lui étaient particulièrement funestes. Toutes les religions fondues en une seule, interprétées dans un sens philosophique, perdaient leur caractère sacré, sans acquérir la certitude scientifique. Non seulement les alexandrins portaient dans leurs esprits la confusion et le trouble en acceptant ainsi l'érudition de toutes mains, en conciliant les doctrines les plus opposées; mais ils perdaient eux-mêmes la netteté de leur jugement et la conscience de leur situation; ils détruisaient à l'avance toute l'influence de leur école. Quand on apporte dans le monde l'immutabilité divine et la théorie de l'émanation, il est maladroit de chercher à s'identifier avec des doctrines anthropomorphiques et dualistes; et lorsqu'on a pour premier principe l'Unité de Dieu, on ne peut rien gagner à se constituer les défenseurs du polythéisme.

CHAPITRE III.

NAISSANCE ET PROGRÈS DU CHRISTIANISME.

Établissement du Christianisme. Le dogme chrétien de la Trinité fondé avant la naissance de la philosophie alexandrine. Lutte des philosophes alexandrins contre le christianisme. Constantin, Julien l'apostat, Théodose, Justinien. Décadence de l'école d'Alexandrie ; causes de cette décadence.

Pendant que l'école d'Alexandrie recueillait les lambeaux du polythéisme et s'efforçait de rendre quelque valeur à des religions justement tombées dans le décri universel, le christianisme apportait dans le monde son bref et ferme symbole, ses dogmes arrêtés, sa morale sublime, sa simple et puissante hiérarchie. La destinée particulière des alexandrins fut de représenter l'antiquité païenne contre les envahissements de la religion nouvelle. Quelle fut sur leur philosophie et sur leur histoire l'influence du christianisme? La doctrine chrétienne était-elle fixée du temps de Plotin? était-elle alors triomphante ou persécutée? resserrée dans un coin de l'Asie-Mineure ou répandue par tout le monde? Si Plotin ne songea, comme nous le verrons (1), à la religion

(1) Livre 2, c. 4.

naissante ni pour l'imiter, ni pour la réfuter, il n'en fut pas de même de Porphyre. A partir de Jamblique, l'histoire extérieure de l'école est irrévocablement liée à celle du christianisme; sous le règne de Julien ce n'est plus qu'une même histoire; enfin, c'est par sa lutte insensée contre la religion chrétienne que l'école prépara, pour ainsi dire de ses mains, sa propre ruine.

Dès la naissance du christianisme, ses progrès furent immenses. Adorés comme des dieux ou poursuivis à coups de pierres (1), les apôtres parcouraient l'empire, faisant partout des prosélytes, fondant des églises, consacrant des prêtres. Quinze ans après la mort de Jésus-Christ (2), cinq apôtres et des prêtres, sous la présidence de saint Pierre, ouvrent à Jérusalem le premier de tous les conciles. Bientôt Néron donna le signal des persécutions (3); Domitien, Trajan, Adrien, Sévère, Maximin, Décius, Valérien, Dioclétien l'imitèrent jusque dans les raffinements de sa cruauté. Ni les bourreaux, ni les victimes ne se lassèrent. Dans l'ivresse de la toute-puissance, Néron avait brûlé Rome pour repaître ses yeux de l'incendie. Il fallait détourner la haine du peuple; l'empe-

(1) Et vocabant Barnabam Jovem, Paulum verò Mercurium, quoniam ipse erat dux verbi. Sacerdos quoque Jovis, qui erat ante civitatem, tauros et coronas ante januas afferens, cum populis volebat sacrificare. *Actes des Ap.*, c. 14, v. 11 et 12. — Supervenerunt autem quidam ab Antiochiâ et Iconio Judæi, et persuasis turbis, lapidantesque Paulum, traxerunt extra civitatem, existimantes eum esse mortuum. *Ib.*, v. 18.

(2) *Actes des Ap.*, c. 15, v. 6 sqq.

(3) Suet., *Nero*, 16.

reur accusa de son crime les chrétiens, que la populace abhorrait comme ennemis des dieux. On les couvrait de peaux de bêtes pour les faire déchirer par les chiens. On les revêtait de tuniques soufrées, et ils servaient de torches pendant la nuit. L'empereur illuminait ses orgies de ces clartés sinistres. Les Juifs, comme les gentils, poursuivaient les chrétiens de leur haine. La pure et austère morale des convertis, leur obéissance au prince, ne les sauvaient pas. On leur imputait à crime de lèse-majesté le refus de reconnaître, par des actes, la risible divinité des empereurs; leur mépris des vaines idoles était traité d'athéisme et d'impiété. Leurs assemblées étaient défendues; ils les tinrent secrètes. Un bruit s'accrédita que, dans ces réunions clandestines, des incestes étaient commis, des enfants égorgés, leurs chairs dévorées. L'orgueil romain se révoltait à l'idée d'une secte juive, d'un Dieu crucifié, d'une religion d'esclaves qui mettait l'humilité au nombre des vertus. Les mauvaises mœurs, les doctrines pernicieuses ou impies des hérétiques carpocratiens, basilidiens, montanistes, etc., qui déjà se multipliaient en conservant le nom de chrétiens, fournissaient des aliments à la haine et entretenaient l'erreur. Les apôtres cependant et leurs successeurs enseignaient partout, au péril de leur vie, le dogme et la morale de l'Évangile. Ils l'annonçaient au peuple et aux empereurs; ils publiaient des apologies où tout était expliqué, rétabli selon la vérité: Justin le martyr, sous Adrien; Athénagore, sous Marc-Aurèle; Tertullien, pendant

la persécution de Sévère. Le paganisme était attaqué sans pitié dans ces apologies, ses odieux mystères mis à nu. En même temps, les évêques, attentifs à l'intégrité de la foi, condamnaient et réfutaient les hérésies; la liste en est déjà longue dans saint Irénée, qui écrivait à la fin du second siècle de notre ère. Tous ces écrits répandaient, même en dehors des églises, la connaissance du dogme chrétien; pour vaincre le mépris des philosophes, les apologistes avaient appelé les lettres profanes au secours de leur foi, et rivalisaient avec les plus grandes renommées d'érudition et d'éloquence. Les convertis étaient partout; toutes les villes, toutes les provinces en étaient pleines. Si, dans les premières années, on avait pu se méprendre sur le caractère de cette révolution toute pacifique, il fut bien vite évident qu'il s'agissait non d'une émeute populaire ou d'une superstition, mais d'une doctrine sérieuse, élevée, complète, et qu'il fallait approfondir d'abord si on voulait la réfuter. On a prétendu qu'Ammonius était chrétien, que Plotin lui-même l'avait été; saint Augustin en dit autant de Porphyre (1). Ce sont là très-probablement des erreurs; mais qu'importe? La doctrine chrétienne n'avait pas de secrets, elle se prêchait assez haut, et les philosophes pouvaient la connaître dans son fond sans s'être fait donner le baptême (2). Le concile de Nicée

(1) *Cité de Dieu*, X, c. 11.

(2) Porphyre avait étudié les Écritures, et dans l'ouvrage en quinze livres qu'il publia contre le christianisme, il montrait autant d'érudition que de subtilité. Nous savons, par la *Préface* de saint Jérôme au prophète Daniel, que, dans le douzième livre de cet ouvrage, Porphyre contestait l'authenticité de

en Bythinie, le premier des conciles généraux, où assistèrent trois cent dix-huit évêques, et où l'on arrêta la formule du symbole, n'eut lieu que sous Constantin, en 325, après le triomphe définitif de l'Église; mais les écrits de Justin, d'Athénagore, de saint Irénée, de saint Clément et de saint Denis d'Alexandrie, de Tertullien, d'Origène, qui tous expliquent le dogme de la Trinité, et défendent contre les hérésies l'intégrité de la doctrine, précèdent la publication des *Ennéades*, et même l'enseignement de Plotin à Rome. « N'avons-nous pas un même Dieu, dit saint Clément qui occupe le siége de Rome dès le premier siècle, un même Christ, un même Esprit de grâce répandu sur nous (1)? » On lit dans le *Pasteur* de saint Hermas : « Seigneur, lui dis-je, montrez-moi premièrement ce que signifient cette pierre et cette porte. Écoute, me dit-il, elles sont l'une et l'autre une figure du Fils de Dieu... Le Fils de Dieu subsiste avant toutes les créatures, et il était même dans le conseil du Père lorsqu'il s'agissait de les faire sortir du néant (2)... Je lui dis ensuite : Quelle est donc cette tour? C'est l'Église, me répondit-il. Et ces vierges? ajoutai-je. Ce sont les différents dons du Saint-Esprit (3). Tout esprit qui vient de Dieu n'attend

ces prophéties, qui lui semblaient trop claires et trop manifestes, et qui le sont tellement, en effet, ajoute saint Jérôme, que Daniel semble plutôt raconter des histoires passées que prédire l'avenir.

(1) Nonne unum Deum habemus, et unum Christum? Atque unus est spiritus gratiæ qui effusus est super nos? Saint Clément, I. ep., ad Cor. 46. Cf. *Ep. sanct. Barnab.*, c. 12.

(2) Saint Hermas, *le Pasteur*, livre 3, similitude 9, par. 12.

(3) *Ib.*, par. 13.

point qu'on l'interroge; mais, comme il a un principe divin qui vient d'en haut et qui émane de la puissance du Saint-Esprit, il dit tout de lui-même (1). » Voici, dans saint Ignace, la divinité de Jésus-Christ et sa distinction hypostatique : « C'est le Père qui met la grâce en eux par Jésus-Christ (2). Jésus-Christ, étant dans l'unité du Père avant tous les siècles, est venu enfin se montrer au monde en ces derniers temps (3). Jésus-Christ, étant uni avec son Père, n'a rien fait sans lui, ni par soi-même, ni par ses apôtres... Il n'y a qu'un seul Jésus-Christ qui, par son excellence, est au-dessus de toutes choses : accourez donc tous ensemble comme à un seul temple de Dieu, à un seul autel et à un seul Jésus-Christ, qui est engendré d'un seul Père, qui existe en lui seul et qui s'est réuni à ce seul principe (4). » — « On ne doit attendre la guérison, dit ailleurs saint Ignace, que d'un seul médecin qui a eu une véritable chair et une âme véritable, qui a été engendré et non engendré, qui, dans son humanité, a été Dieu; qui, dans la mort même, a été la véritable vie; qui est né de Marie et de Dieu, qui d'abord a été passible, et qui depuis est devenu impassible et glorieux, Jésus-Christ, notre Seigneur (5). Vous êtes, dit-il encore, des pierres destinées et préparées pour la construction du temple de Dieu le Père, qui doivent être élevées au

(1) *Ib.*, l. 2, préc. 10, par. 2.
(2) Saint Ignace, *Ép. aux Magnés.*, v. 5.
(3) *Ib.*, v. 6.
(4) *Ib.*, v. 7.
(5) Saint Ignace, *aux Éph.*, 7.

haut de l'édifice par la croix de Jésus-Christ et par le ministère du Saint-Esprit (1). » Saint Justin exprime en ces termes le dogme de la Trinité : « Nous adorons le Créateur du monde, à la seconde place, le Fils, et à la troisième, l'Esprit prophétique (2). Le Fils est Dieu, il l'est et le sera toujours, Θεὸς καλεῖται, καὶ Θεός ἐστι, καὶ ἔσται (3).» Les preuves abondent dans saint Clément d'Alexandrie (4) et dans Tertullien. Nous nous bornerons à transcrire ici tout entier ce passage décisif de la réfutation de Praxée, par Tertullien, c. 11 : « Ainsi chaque personne n'est pas toutes les personnes, quoique toutes les personnes se ramènent à l'Unité, par l'unité de la substance qui leur est commune, et conservent par là cet ordre sacré d'une Unité qui comprend dans son sein les trois personnes du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Elles sont trois, non par ordre de perfection, mais par ordre de génération, non par la substance, mais par l'essence, non par le pouvoir, mais par l'appropriation. Il n'y a, dans cette Trinité, qu'une seule substance, un seul pouvoir, une seule perfection absolue, sous les noms et les

(1) *Ib.*, 9. J'ai cité, sans scrupule, *les Epîtres* de saint Ignace, celle de saint Barnabé, et *le Pasteur* de saint Hermas, parce que si ces ouvrages ne sont pas authentiques, ils sont certainement anciens. On les trouve cités dans des auteurs du second et du troisième siècles.

(2) Saint Justin, *Apol.* I, n. 13.

(3) *Tryph.*, c. 58.

(4) Ἴλαθι τοῖς σοῖς, παιδάγωγε, παιδίοις, πατήρ, ἡνιοχὲ Ἰσράηλ, υἱὲ καὶ πατήρ, ἐν ἀμφω, Κύριε. Καὶ παρέσχε... αἰνοῦντας εὐχαριστεῖν, τῷ μόνῳ πατρὶ καὶ υἱῷ, υἱῷ καὶ πατρὶ, παιδαγώγῳ καὶ διδασκαλῷ υἱῷ, σὺν καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι. πάντα τῷ ἑνί· ἐν ᾧ τὰ πάντα· διὰ ὃν τὰ πάντα ἑνί· ὃν τὸ ἀεί. Clem. Alex. *Pædagog.*, l. 3, ad calc.

personnes de Père, de Fils et de Saint-Esprit (1). »

La doctrine chrétienne était donc fondée, elle était publiée dans des ouvrages d'exégèse et de polémique longtemps avant le concile de Nicée, avant même la fondation de l'école d'Alexandrie. Le caractère distinctif de l'Église, c'est-à-dire, le soin scrupuleux d'éviter les nouveautés même dans les mots, éclate dès les premiers siècles ; on le voit par les lettres échangées entre le pape et saint Denis, évêque d'Alexandrie, au sujet du traité sur la *Trinité* que saint Denis d'Alexandrie avait écrit, et dans lequel des expressions nouvelles sur les relations du Père et du Fils avaient éveillé la sollicitude de l'évêque de Rome. Saint Paul n'avait-il pas dit : « Fuyez les nouveautés, καινοφωνίας (2)? » L'Église avait fondé dès les premiers siècles, dans Alexandrie même, à la porte du Musée, une école chrétienne, le *didascalée.* C'était une école de petits enfants ; car, comme le dit Tertullien, tandis que, selon Platon, il est difficile de trouver l'auteur et le père du monde, et, quand on l'a trouvé, plus difficile encore de le faire connaître aux autres, les chrétiens, au contraire, enseignent la majesté de Dieu aux petits enfants. Cette école, établie peut-être par saint Marc, le premier évêque d'Alexandrie,

(1) Quasi non sic quoque unus sit omnia, dum ex uno omnia, per substantiæ licet unitatem et nihilominus custodiatur œconomiæ sacramentum, quæ unitatem in Trinitatem disponit, tres dirigens, Patrem et Filium, et Spiritum sanctum. Tres autem non statu, sed gradu, nec substantiâ, sed formâ, nec potestate, sed specie, unius autem substantiæ et potestatis et unius statûs, quia unus Deus, ex quo gradus isti et formæ et species in nomine Patris et Filii et Spiritûs sancti deputantur. Cf. *Saint Athanase*, par J.-A. Mœhler, Ersi. B

(2) Première à *Tim.*, ch. 6, v. 20.

contemporain des apôtres, eut à sa tête Pantène, que l'on dit sorti de l'école des stoïciens et qui fut le maître de saint Clément d'Alexandrie, saint Clément lui-même et Origène. Comment Plotin, qui dans Alexandrie avait cherché la science avec ardeur, qui avait parcouru toutes les écoles jusqu'à ce qu'il eût trouvé la philosophie dans celle d'Ammonius, qui se jetait dans l'armée de Gordien sur l'espoir d'aller apprendre aux confins de la Perse quelques lambeaux de la doctrine des mages, qui connaissait toutes les sciences de son temps et l'histoire de toutes les sciences, qui écrivit contre les gnostiques, soi-disant chrétiens, un de ses meilleurs ouvrages, comment aurait-il ignoré une doctrine qui, des plus hautes questions de théodicée et de cosmologie, descendait jusqu'aux dernières applications morales; doctrine exposée dans des livres éloquents, enseignée dans une école à la porte de son maître, prêchée dans les chaumières et dans l'aréopage, et qui déjà faisait trembler les empereurs?

Tandis que le christianisme acquérait cette importance capitale, et arrivait, dans l'espace de quelques années, à préoccuper tous les esprits de ses triomphes et de ses doctrines; au milieu de ces grandes scènes populaires où toute une ville, quittant ses travaux, venait écouter la prédication évangélique, où des légions entières demandaient le baptême, où les plus nombreuses églises choisissaient pour évêque un homme du peuple, sans lettres, sans autre recommandation que ses vertus, et le con-

traignaient par la violence à accepter l'autorité spirituelle; où l'on voyait des évêques, ignorants ou érudits, désarmés de tous moyens apparents d'influence ou puissants par leur éloquence et leurs lumières, traîner tout un peuple à leur suite comme un troupeau docile, lui enseigner leur morale, lui imposer leurs pratiques, et changer profondément ses pensées et toute sa vie, les persécutions et les attaques croissaient avec la gloire de la religion, les empereurs et les proconsuls redoublaient de cruauté, les philosophes, divisés entre eux sur tous les points, s'accordaient pour combattre le christianisme; Celse l'épicurien, le platonicien Porphyre (1), attaquaient la religion nouvelle au nom de leurs principes opposés. La tâche des successeurs des apôtres était rude. Il fallait répondre aux arguments des philosophes, lutter avec eux d'érudition et de subtilité, repousser la calomnie, faire entendre la vérité aux empereurs; il fallait continuer l'œuvre de l'apostolat, gagner des prosélytes aux dogmes incompréhensibles de la Trinité, de l'incarnation, de la résurrection, faire embrasser une morale austère, une vie de dévouement et de sacrifices à des hommes élevés dans la morale relâchée du paganisme; il fallait enfin combattre des ennemis domestiques, étouffer les héré-

(1) « Quelqu'un ayant demandé à Apollon à quel dieu il devait s'adresser pour retirer sa femme du christianisme, Apollon lui répondit : Il vous serait peut-être plus aisé d'écrire sur l'eau ou de voler, que de guérir l'esprit blessé de votre femme. Laissez-la donc dans sa ridicule erreur chanter, d'une voix lugubre, un Dieu mort, condamné à une mort cruelle par des juges équitables. » Porphyre, cité par saint Augustin, *Cité de Dieu*, l. 19, c. 25.

sies, les réfuter, définir les vérités de la foi, organiser et gouverner les églises. Voilà ce que les fondateurs du christianisme eurent à accomplir en moins de trois siècles, à travers les persécutions. Enfin la Providence leur fit un repos. Près d'un demi-siècle après la mort de Plotin, Constantin, qui n'avait pas encore reçu le baptême, mais qui se faisait instruire, établit la liberté des cultes par le fameux décret de Milan. Bientôt après le christianisme devint la religion de l'empire.

Dans le cours de cette première période, pendant que la religion persécutée s'emparait du monde comme par la force d'un miracle, la philosophie alexandrine allait en s'affaiblissant. Elle avait jeté d'abord un grand éclat. Plotin, Longin, Origène, Érennius, n'avaient point de rivaux pour la force de la pensée, pour l'élévation du style, pour l'érudition. Porphyre est déjà un esprit inférieur; il ne résiste qu'à demi aux superstitions de son temps; il étale une érudition élégante et ingénieuse; mais il n'a plus cette vigueur de la dialectique de Plotin, cette recherche ardente et passionnée des plus hautes vérités de la métaphysique. Jamblique est encore plus profondément troublé par les mystères des sciences occultes; c'est un esprit des temps de décadence, enthousiaste sans frein, crédule sans discernement, subtil jusqu'à l'extravagance, embrassant tout sans rien approfondir, et laissant entrevoir çà et là dans ce chaos quelques lueurs de génie. Plotin ne songeait qu'à dogmatiser; ses disciples se donnent de plus en

plus à l'histoire et à la polémique. Leur unique soin n'est plus la grande cause platonicienne ; ils commencent à trembler pour le polythéisme, pour les lettres grecques, pour les traditions. Plus éclairés que tous leurs contemporains, mais non moins superstitieux, quoique d'une façon différente, sentant vivement leur supériorité, mettant en commun leurs souvenirs et leurs espérances, pour vivre encore par la pensée dans ce monde de Platon et de Périclès, dont autour d'eux il ne reste plus de traces, ils assistent avec douleur aux progrès de la religion chrétienne qu'ils ne savent pas comprendre et qu'ils prennent pour l'invasion de la barbarie. Ils sont à la vérité les plus illustres défenseurs des traditions religieuses et philosophiques de la Grèce, mais ils n'en sont pas les représentants reconnus et acceptés. Dépositaires fidèles des plus pures traditions grecques, historiens infatigables, ils ne forment plus qu'une sorte de coterie littéraire suspecte aux empereurs, détestée par les prêtres mêmes dont ils encensent les idoles. Souvent persécutés comme philosophes par les empereurs païens, quand Constantin se fut converti, ils se trouvèrent enveloppés dans la défaite du polythéisme.

Dix ans séparent à peine le décret de Milan du commencement de la dixième persécution ordonnée par Dioclétien à Nicomédie. L'église, qui en si peu de temps de persécutée devint triomphante, célébra sous l'autorité de l'empereur le concile de Nicée, où tous les dogmes furent établis conformément aux

Écritures et à la tradition, où les hérésies nouvelles furent condamnées et les anciennes condamnations renouvelées, où l'on arrêta définitivement la forme du symbole. L'Église, désormais protégée par les empereurs et bientôt leur maîtresse, avait peu de chose à gagner dans ce changement. Il est vrai qu'il n'y eut plus de martyrs, mais le monde était devenu chrétien pendant l'ardeur des persécutions; la toute-puissance impériale n'avait rien pu contre l'Église, et ne pouvait pas davantage pour la protéger. L'hérésie d'Arius, qui naissait alors, apportait de nouvelles semences de troubles. Si l'empereur se faisait arien, qu'avait-on gagné à devenir religion d'État? Le successeur de Constantin embrassa ouvertement l'arianisme. Lui-même voulut présider le concile de Milan, et imposer aux évêques le symbole d'Arius. Il prétendit avoir reçu en songe l'ordre d'expliquer la foi suivant les doctrines d'Arius; il s'écria que le ciel en lui accordant la victoire sur ses ennemis témoignait assez de la pureté de sa doctrine, que sa volonté devait passer pour règle. Il tira l'épée dans le concile et commanda que des évêques fussent menés au supplice; mais il se contint, et ne les condamna qu'au bannissement. Ce fut bien pis encore au concile de Rimini; l'empereur tint les évêques renfermés pendant sept mois, exercés par toutes les rigueurs de la pauvreté, jusqu'à ce qu'ils eussent l'un après l'autre succombé à l'hérésie. Constance mort, l'empire tomba à Julien. Saint Athanase, évêque d'Alexandrie, était alors la ferme colonne de la foi

catholique. Il avait sous Constance combattu contre les dogmes d'Arius; Julien lui suscita un nouvel ennemi, en relevant le polythéisme.

Si l'adoption du culte chrétien par les empereurs avait eu peu de résultats favorables pour la religion, le polythéisme, au contraire, qui ne subsistait que par la protection de l'État, avait paru dans toute sa misère dès que l'État l'eut abandonné. Tant qu'il avait eu pour les esprits élevés une signification en quelque sorte politique, on avait accepté, favorisé ses cérémonies; mais lors qu'il fut livré à lui-même, on ne vit plus que la vanité de son institution, les impostures de ses prêtres, l'invraisemblance de ses dogmes, l'incertitude ou même l'infamie de ses prescriptions morales. Le christianisme, universellement connu, était désormais au-dessus de la calomnie; et tout le monde pouvait comparer la simplicité majestueuse de ses dogmes, la sainteté de sa morale, les exemplaires vertus de ses évêques avec les impuretés du culte de Vénus et de Cybèle, et les vices honteux de leurs prêtres. A l'exception de quelques hommes grossiers attachés par routine ou par ignorance à de honteuses superstitions, les partisans du polythéisme étaient alors les seuls alexandrins. Ils ne l'aimaient pas pour lui-même; ils ne l'acceptaient que transformé, interprété. Ils le conservaient en haine du christianisme, et par attachement pour la civilisation grecque, à tous les souvenirs de laquelle il était lié. Pour ces éclectiques aventureux qui conciliaient l'unité de Dieu avec les formes extérieures

du polythéisme, la question véritable était à peine une question religieuse; l'hellénisme était toute leur religion. Lorsque Julien, l'un d'entre eux, imbu de leurs principes, enivré de leurs espérances, arriva à l'empire, ils se crurent enfin victorieux. Illusion qui leur fut fatale. Ils avaient la science et le pouvoir; qu'était-ce que cela? Ils n'ont pas péri comme impuissants, mais comme inutiles. S'ils avaient soutenu seuls l'unité de Dieu, l'immortalité de l'âme, la morale du devoir, ils auraient vécu. Mais parce qu'ils mêlaient à ces glorieux principes des doctrines contradictoires, parce qu'il y avait à côté d'eux une croyance plus épurée et plus simple, ils n'ont été qu'une école de transition, une tentative vaine et prématurée de fusion entre l'antiquité et l'esprit nouveau. Il fallait que le monde ancien fût détruit, ses temples fermés, ses usages abolis, ses traditions oubliées; que le christianisme fût établi de manière à ne pouvoir plus périr, pour que la philosophie et les lettres pussent trouver de l'utilité et du profit à ressusciter la Grèce en la transformant. Les philosophes du XVI^e^ siècle, qui ont tant de rapports avec les alexandrins, étaient mieux placés qu'eux pour accomplir la même œuvre, s'ils avaient eu autant de génie.

Élevé dans le christianisme jusqu'à l'âge de vingt ans, Julien avait connu à Nicomédie Libanius et Maxime d'Ephèse. Son goût singulier pour l'étude, l'érudition qu'il avait acquise de bonne heure, une aptitude presque universelle, un esprit élégant et

orné, dont la mobilité et la facilité n'excluaient ni la pénétration, ni la force, tout en faisait par avance un adepte de l'hellénisme. Les philosophes et les sophistes grecs avaient mille moyens de le séduire ; son caractère, ses habitudes qui le rapprochaient d'eux, les traditions dont ils se disaient seuls dépositaires, les lettres grecques oubliées ou du moins cultivées en silence, dans l'obscurité, par un petit nombre de fidèles. Les premiers chrétiens, dans leur ardeur de néophytes, avaient proscrit les lettres, la philosophie ; ils avaient pris en pitié et en dédain la sagesse des anciens Grecs, et pour les ramener à une appréciation plus équitable, il avait fallu que les plus éminents parmi eux fissent en quelque sorte l'apologie de la sagesse humaine. On en peut voir la preuve manifeste dans le premier livre des *Stromates* (1). Celse met au nombre des maximes qu'il impute aux chrétiens des propositions telles que celle-ci : « Mala est hujus vitæ sapientia, bona « autem stultitia (2). » Lorsque Jésus-Christ dit, dans l'Évangile de saint Mathieu (3) : « Je vous rends grâces, ô mon Père, de ce que vous avez caché ces choses aux sages et aux prudents, et de ce que vous les avez révélées aux simples et aux petits ; » lorsqu'il condamne à plusieurs reprises l'orgueil et la vaine science des pharisiens et des sadducéens, si

(1) Clem. Al. *Strom.*, l. 1. Κἂν τις βιαζόμενος λέγῃ· μὴ πρόσεχε φαύλῃ γύναικι· μέλι γὰρ ἀπόσταζει ἀπὸ χειλέων γύναικος πόρνης· τὴν Ἑλληνικὴν εἶναι παιδείαν· ἐπακουστάτω τῶν ἑξῆς, κ. τ. λ.

(2) L. 2.

(3) Ch. 11, v. 25.

par là il ne rejette pas d'une façon absolue la sagesse humaine, il est cependant certain qu'il en parle avec dédain, et que les premiers chrétiens pouvaient s'autoriser de ces paroles contre la philosophie. « Il est écrit, dit saint Paul (1), je détruirai la sagesse des sages et je rejetterai la sagesse des savants. Que sont devenus les sages, que sont devenus les docteurs de la loi? Que sont devenus ces esprits curieux des sciences de ce siècle? Dieu n'a-t-il pas convaincu de folie la sagesse de ce monde? Car Dieu voyant que le monde avec la sagesse humaine ne l'avait point connu dans les ouvrages de la sagesse divine, il lui a plu de sauver par la folie de la prédication ceux qui croiraient en lui. » L'imputation de Celse fut traitée de calomnie par les apologistes; mais si c'est une calomnie, comme en effet je le crois, car on ne peut exagérer certains principes sans les dénaturer, cette calomnie montre du moins quels étaient les préjugés des philosophes et quelles devaient être leurs appréhensions. Retirés dans leurs écoles, dans leurs académies, obligés de se cacher pour sacrifier à leurs dieux, bannis de leurs propres temples consacrés à la religion nouvelle, ils formaient une de ces minorités persécutées qui ont tant d'attrait pour les jeunes âmes. Julien s'enrôla parmi eux. Il fut gagné à la cause du polythéisme au nom des lettres et de la philosophie. A Athènes, il s'était fait recevoir secrètement hiérophante de Mithra. A peine César, il jeta le masque. Il écrivait à Maxime

(1) I. *Cor.* I, v. 19 sqq. Cf. *Col.* 2, v. 8.

comme en triomphe, pendant l'expédition d'Illyrie : « Nous adorons les dieux publiquement ; l'armée a de la piété. Nous avons offert de nombreuses hécatombes. » Ce fervent adorateur des dieux, quoique superstitieux à l'excès et adonné aux arts magiques, ne croyait pas à la divinité de ses idoles : « Ce sont, disait-il, des fables qui suffisent aux esprits faibles, mais le philosophe en pénètre le sens et se soumet plutôt à la raison qu'à l'autorité (1). Les inventeurs de ces récits poétiques sont des philosophes d'inspiration, αὐτοφυῶς φιλοσοφοῦντες, sans sagesse acquise et réfléchie. Ils ont donné des dieux pour pères aux héros dont les pères étaient inconnus (2). Leur muse a créé en se jouant toute une théogonie qui n'a rien que d'humain, ἄπιστα καὶ παράδοξα ποιητικῆς μούσης ἀθύρματα (3). » Il était simplement déiste comme tous les alexandrins; il croyait comme eux qu'il était nécessaire d'admettre un culte et que tous les cultes étaient divins. Il écrit aux Juifs de prier pour lui le Δημιουργός : « Je le prierai avec vous dans le temple que nous allons reconstruire. » Un de ses griefs contre le christianisme était l'intolérance de cette religion nouvelle; elle avait le tort à ses yeux d'être trop réellement une religion : les empereurs s'accommodaient mieux d'une sorte de piété éclectique qui ne fournissait pas de matière aux querelles religieuses. Dioclétien s'exprime ainsi dans une lettre adressée

(1) *Discours sur la Mère des dieux.*
(2) *Éloge de Constance.*
(3) *Discours sur le Soleil.*

au proconsul d'Afrique : « L'ancienne religion ne doit pas être corrigée par une nouvelle, car c'est un très-grand crime de retoucher à ce que les anciens ont une fois défini et qui a pris un cours certain et un état fixe. C'est pourquoi nous avons une grande application à punir l'opiniâtreté des méchants dont l'esprit est corrompu, et qui introduisent des sectes nouvelles et inconnues pour exclure à leur fantaisie, par de mauvaises religions, celles que les dieux nous ont accordées. » Outre cette raison générale que Dioclétien met en avant, la comparaison du christianisme avec les religions anciennes ne semblait pas, politiquement, favorable au christianisme. Il était dans la nature du paganisme de ne pas refuser à l'empereur le titre et l'autorité de premier pontife. L'Église chrétienne, au contraire, avait une hiérarchie puissante, et l'on pouvait déjà, dès le temps de Julien, après une union de quelques années entre l'Église et l'empire, pressentir la séparation et les luttes du pouvoir temporel et de l'autorité religieuse. Il est vrai qu'en remontant plus haut que la politique, on aurait vu dans l'austère morale du christianisme l'unique remède possible à ce relâchement de toute discipline qui entraînait l'empire à sa chute; mais qui connut jamais la véritable plaie de son temps? Qui jamais sut mettre les intérêts durables de la société au-dessus des intérêts de sa puissance? Dioclétien d'ailleurs pouvait croire de bonne foi aux calomnies qu'on débitait contre les chrétiens, et pour

Julien à qui la vérité était bien connue, il rêvait la régénération des mœurs par la philosophie. Enfin ce qui le touchait peut-être encore plus que la politique, c'était le besoin d'une restauration littéraire, car il y rattachait avec raison, dans les conditions où se trouvait alors le monde, une sorte de révolution sociale. Le principe chrétien était en opposition avec les traditions grecques, avec les principes de la petite association philosophique et littéraire dont il était devenu un des membres les plus dévoués. On sent, on respire partout dans ses écrits l'orgueil de la nation grecque et le mépris des peuples barbares. Il écrit à Aristomène : « Que je voie enfin un véritable Grec ! » A Amérius : « Toi, philosophe et *Grec*, apprends de toi-même à te vaincre. » Il appelle Jamblique παντὸς τοῦ Ἑλληνικοῦ σωτῆρι καθεστῶτι. Lorsque les Alexandrins lui écrivirent pour demander le rappel de saint Athanase, il leur répondit en ces termes : « Quand vous n'auriez pas pour fondateur Alexandre, pour protecteur le Dieu Sérapis, il vous serait honteux de regretter Athanase. Je ne m'abuse pas ; ce n'est pas Alexandrie qui le redemande, mais une partie corrompue de la ville, qui parle effrontément au nom de la ville entière ; et pourtant je ne puis supporter sans rougir qu'un seul Alexandrin se déclare et s'avoue Galiléen (chrétien). N'avez-vous pas autrefois soumis l'Égypte ? Ne descendez-vous pas de cet Alexandre qui aurait renversé l'empire romain s'il l'eût attaqué ? Les Lagides vous ont-ils orné et enrichi votre ville pour que vous fissiez un jour cette

injure à la Grèce d'adopter la religion des barbares et les dogmes des peuples vaincus? Quel est ce Jésus? Qui le connaît? Vos pères mêmes ne l'ont pas connu. Vous êtes les dupes d'intrigants habiles, τῶν πανούργων ἀνθρώπων. »

Les premiers signes de la réaction de Julien eurent le caractère de tolérance que l'on devait attendre d'un prince éclairé et philosophe. Il défendit aux gouverneurs des provinces de tuer et de poursuivre les Galiléens contre le droit et la justice, ajoutant cependant qu'il fallait leur préférer les hommes pieux (1). « J'entends qu'on ne les contraigne pas, disait-il; nos dieux veulent être adorés de cœur, un culte forcé ne leur suffit pas. On pourrait les traiter comme des enfants qui doivent être forcés de remplir leur devoir; mais il n'en sera pas ainsi, il leur sera permis de s'infecter de cette lèpre. Ils méritent plus de pitié que de haine. » Les moyens qu'il indiquait pour relever le culte des dieux répondaient à cette tolérance et à cette sagesse. Il écrivait à Arsace, grand-prêtre de Galatie : « Ce qui empêche l'hellénisme (ἑλληνισμὸς) de faire tous les progrès que nous souhaitons, ce sont les mœurs de ceux qui le professent. Il est vrai que le succès dépasse nos espérances; mais il ne faut pas s'arrêter en si bonne voie. Comment s'est établie la nouvelle impiété, τὴν ἀθεότητα? (Julien appelle athées ceux qui ne croient pas aux idoles; mais saint Athanase lui renvoyait cette injure : Ἐλέγομεν δὲ τὴν πολυθεότητα ἀθεότητα εἶναι.) Com-

(1) *Lettre à Artabius.*

ment s'est établi le nouvel athéisme? par l'hospitalité, le soin des sépultures et toutes les apparences d'une vie pieuse et honnête. Ordonne à tes prêtres de s'éloigner des spectacles, de ne pas s'enivrer dans les lieux publics, d'abandonner les métiers et les professions infâmes. Construis des hospices (il lui assigne des revenus à cet effet). N'est-ce pas une honte de laisser nos nécessiteux sans ressources, tandis qu'on ne voit pas un seul Juif mendier et que les Galiléens recueillent nos pauvres avec les leurs? » Certes on ne voit rien jusqu'ici qui justifie le portrait que saint Grégoire de Nazianze nous a laissé de Julien : « Le plus cruel persécuteur après Hérode, le traître le plus perfide après Judas, le meurtrier de Jésus-Christ le plus injuste après Pilate, et le plus mortel ennemi de Dieu après les Juifs. »

Mais si la persécution de Julien ne fut pas sanglante, ou du moins si elle ne ramena pas les horreurs de la persécution de Dioclétien, elle n'en fut que plus habile et plus redoutable. Son caractère propre est la ruse; sa haine contre les chrétiens est une haine de sophiste grec, à laquelle les cachots ne suffisent pas sans la raillerie. Dès son avénement au trône, il avait rappelé les catholiques, que les ariens avaient fait exiler sous Constance, parce que rien ne convenait mieux à ses vues que d'entretenir dans l'Église les divisions intestines. Il se vantait avec hypocrisie de ce prétendu bienfait : « Les prélats des Galiléens devraient m'aimer (1). Je les ai mieux trai-

(1) *Lettre aux Boctriens.*

tés que mon prédécesseur. Sous son règne, ceux qu'ils appellent les hérétiques (les catholiques, traités d'hérétiques par les ariens) ont été poursuivis, massacrés ; des villages entiers ont été saccagés et détruits ; je les ai rappelés, rétablis dans leurs biens. Mais quoi ! j'ai mis des bornes à leur ambition, voilà mon crime. » Ce n'était pas son seul crime, et s'il avait en effet rétabli dans leurs biens un grand nombre de chrétiens, il avait des ressources pour les en déposséder de nouveau : « Telle a été ma clémence envers les Galiléens que je leur ai laissé tout pouvoir de renoncer aux dieux et de vivre dans l'impiété. Mais ceux qu'ils appellent ariens s'étant portés contre les valentiniens aux excès les plus coupables, j'ai résolu de leur venir en aide pour l'accomplissement d'un précepte admirable de leur loi. J'ai confisqué les richesses dont ils s'étaient gorgés sous le règne précédent, et je les ai rendus pauvres et dignes du royaume des cieux qu'ils attendent. » Sous Constantin on avait défendu sous peine de mort de conserver chez soi les livres d'Arius ; Julien détruisait aussi, quand il le pouvait, les livres chrétiens ; car il écrit à Ecdicius : « Vous me rendrez le service personnel de faire chercher tous les livres de Georges (c'était l'évêque arien d'Alexandrie que les partisans d'Athanase avaient égorgé et dont ils avaient déchiré les membres, selon l'expression de Julien, comme des chiens qui s'acharnent sur un cadavre). Il en avait de philosophie, de rhétorique ; un grand nombre contenant les doctrines de ces impies Galiléens. Je voudrais détruire

ces derniers sans exposer les autres à périr. » Enfin, un dernier trait achèvera de caractériser la conduite de Julien dans sa lutte contre le christianisme : « Ceux qui enseignent, dit-il, quel que soit l'objet de leur enseignement, doivent être de bonnes mœurs et ne pas propager ces opinions nouvelles qui offensent la conscience publique; ils doivent élever la jeunesse dans l'amour des anciens. — Homère et Hésiode sont des poëtes; mais ce sont aussi des théologiens : je ne veux pas qu'on les enseigne sans y croire. Si les Galiléens pensent que leur doctrine est fausse et insensée, qu'ils se taisent, on ne leur demande pas de mentir; mais comme on ne leur demande pas d'enseigner, rien ne les oblige à donner le triste spectacle d'un homme qui méprise une doctrine et l'enseigne pour gagner quelques drachmes. — Jusqu'ici on pouvait donner quelques lâches raisons pour ne pas aller au temple; aujourd'hui que nous jouissons de la liberté, qu'ils aillent au temple ou qu'ils renoncent à Homère pour Mathieu ou Luc, et aux temples des dieux pour les églises des Galiléens..... »

Non content de ces ruses infâmes, Julien en était venu dans les derniers temps à des exécutions sanglantes. Il les colorait de quelque prétexte pour ne pas mentir ouvertement à ses principes de tolérance. Il faisait jeter de l'eau lustrale dans les fontaines; il en faisait arroser les viandes dans les boucheries, et si quelque chrétien refusait de s'en nourrir, il était coupable de désobéissance, on le menait au supplice.

On dit que les exécutions nocturnes remplirent les fleuves de cadavres aux alentours de son palais et en arrêtèrent le cours. La haine qui s'acharna contre lui explique ces récits invraisemblables. Il mourut dans la force de l'âge et dans l'ardeur de ses projets. Théodoret raconte que blessé à mort, il ramassa dans le creux de sa main du sang qui coulait de sa plaie et le jeta contre le ciel en disant : « Galiléen, tu as vaincu. » Son successeur Jovien fit adopter le christianisme à son armée. Julien, et avec lui le polythéisme, avaient régné trois ans.

Après la mort de Julien, les philosophes et les rhéteurs qui l'avaient entouré retournèrent à leurs études chéries et rentrèrent dans l'obscurité; plusieurs furent recherchés et punis (1). L'école continua d'enseigner la littérature avec succès et de commenter les anciens philosophes. Mais il devenait de jour en jour plus difficile de parler et d'écrire en faveur du polythéisme. Le Sérapeïon et les autres temples païens d'Alexandrie furent rasés par ordre de Théodose; Honorius étendit cette mesure à tout l'empire. Le patriarche Théophile exposait à la risée du peuple d'infâmes idoles, des instruments de l'imposture des prêtres. Alexandrie fut souvent ensanglantée pendant quatre siècles. Aux persécutions succédèrent les querelles de l'arianisme. Après le règne de Julien, ce furent les chrétiens qui abusèrent de la victoire. La célèbre Hypathie renouvelait, dans Alexandrie devenue chrétienne, les plus beaux temps

(1) Eunap., *Vie de Maxime.*

de l'enseignement néoplatonicien; une troupe de chrétiens forcenés la saisit, la traîne par les rues de la ville, met ses membres en lambeaux et va les brûler sur le parvis d'une église. En 519, malgré l'éclat que le génie de Proclus répandit sur l'école d'Alexandrie expirante, un ordre de Justinien ferma les écoles d'Athènes. Ce qui restait des successeurs de Plotin, de Porphyre et de Jamblique cherchèrent en vain un asile à la cour de Cosroès, qui se prétendait philosophe. Damascius ramena cette colonie découragée et désormais méconnue sur les terres de l'empire où elle s'éteignit obscurément vers le milieu du sixième siècle. Pendant ce temps l'Église était devenue paisiblement la religion de l'État. En dépit des tentatives de Julien pour entretenir le schisme, saint Athanase l'avait vue à peu près purgée de l'arianisme. Au moment où cette grande lumière de l'Église allait s'éteindre, saint Augustin s'élevait pour être l'Athanase de l'hérésie naissante de Pélage.

Ainsi périt l'école d'Alexandrie, écrasée par le triomphe des chrétiens, indépendamment des causes de faiblesse qu'elle portait en elle, et qui concoururent à sa ruine. Une école de philosophie pouvait-elle lutter contre le christianisme ? Entre les chrétiens et les philosophes, il ne s'agissait pas d'une lutte d'école à école : on se disputait le monde. L'érudition, l'éloquence, la profondeur métaphysique, que dis-je, la vérité elle-même, n'étaient pas les seuls, n'étaient pas les principaux instruments de la victoire. Les apôtres de la religion nouvelle ne laissaient

pas la foi de leurs adeptes à la merci d'une démonstration. Ils annonçaient leur Évangile au nom de Dieu, et ce qu'ils annonçaient il fallait le croire, sans discuter. C'est ainsi qu'on s'empare du peuple. Il lui faut un temple, un culte, un pontife. On ne le nourrit pas seulement avec des idées; c'est de la viande creuse pour lui. Il laisse cela aux méditatifs, aux oisifs. Un Dieu fait homme, des témoins de sa vie et de sa mort, un symbole imposé, une règle de conduite suffisant à tout, le ciel promis, l'enfer annoncé, des prêtres vivant au milieu des petits et des humbles, pratiquant la vertu et faisant l'aumône, voilà un oreiller pour le peuple. Qu'est-ce qu'une philosophie contre cela, avec son origine humaine, ses doutes, ses problèmes insolubles, son arsenal d'érudition qui demande toute une vie? Le peuple n'a pas la puissance de rester le maître de sa pensée; il n'en a pas même le temps. S'il n'a qu'une croyance philosophique (et il n'en a pas, il ne peut pas en avoir; le peuple ne peut rien faire d'une démonstration abstraite); s'il n'a qu'une croyance philosophique, elle changera avec ses maîtres, avec le cours de ses pensées, avec ses passions. Il prendra le vertige, ou tombera dans le découragement ou l'indifférence (1). Ce n'est pas, certes, que l'influence de la philosophie soit renfermée entre les philosophes. La philosophie n'est pas tout entière dans les systèmes; pendant que les systèmes s'écroulent et renaissent, curieux

(1) « Les Grecs demandent des démonstrations, et les Juifs des miracles. » I. Cor., c. I, v. 22.

et instructif spectacle pour ceux qui savent le comprendre, quelque chose reste de toutes ces ruines; à chaque grande école qui passe, le sens commun s'accroît de quelque vérité utile; c'est le trésor de l'humanité, son héritage; c'est l'action légitime, la seule action possible de la philosophie sur le peuple. Si elle veut aller à lui comme système, il faut qu'elle le trompe, qu'elle se transforme en religion, qu'elle crée un culte, des pontifes, des miracles, qu'elle attende en un mot son salut de l'imposture. C'est ce qui arriva à l'école d'Alexandrie.

Ont-ils été imposteurs, ou seulement crédules? Porphyre se plaint dans le περὶ ἀποχῆς de l'incrédulité des esprits de son temps, διὰ τὸ σύμφυτον ἡμῖν πάθος τῆς ἀπιστίας(1); mais ce n'est pas là le jugement qu'a porté l'histoire. Les premiers siècles de notre ère sont plutôt des temps de superstition, et il n'en pouvait être autrement. Les anciens et surtout les Orientaux n'avaient pas l'esprit de précision rigoureuse que nous apportons dans nos recherches scientifiques, et qui exclut de nos habitudes et de notre vie pratique, tout ce qui ne va pas directement au but. Ils aimaient la pompe dans les mots, l'appareil d'une méthode savante et recherchée; ils avaient l'entente et le goût des cérémonies. Leurs idées religieuses étaient, il est vrai, moins justes que les nôtres; mais ils comprenaient mieux la valeur propre du culte, et donnaient plus d'importance aux formes extérieures de la religion. Les législateurs avaient pris

(1) L. 3, § 3.

soin d'introduire des pratiques religieuses dans la plupart des actes solennels de la vie civile; et le peuple, qui n'en connaissait ni le but ni l'origine, mais qui s'attache toujours à ce qui frappe les sens, vénérait sans les comprendre ces antiques symboles. Les esprits les plus éclairés acceptaient en partie ce joug. Si les prêtres athéniens, instruments d'une politique conservatrice, condamnèrent Socrate à mort comme ennemi des Dieux paternels, il ne faut pas en conclure que ce sage et ferme génie, qui portait un regard si pénétrant sur les systèmes métaphysiques d'Anaxagore et d'Empédocle, et qui démêlait avec tant de finesse et de netteté les artifices de la sophistique, fût exempt lui-même de toute croyance superstitieuse. Quand il avait déjà bu la ciguë, et qu'il sentait sa vie s'écouler : nous devons, disait-il, un coq à Esculape. Il mourut avec ces mots sur les lèvres. Tous les anciens en étaient là. Le principe du polythéisme ne résista pas aux premiers travaux philosophiques, mais les conséquences qu'il avait déposées dans les mœurs lui survécurent; on vénérait les vieux symboles sans les comprendre; on les interprétait pour les rendre encore plus sacrés; on subissait l'ascendant des siècles; le patriotisme s'y mêlait, car les nations anciennes avaient leurs Dieux, qui représentaient leurs lois et leurs traditions. Comme on ne crée pas un culte, il faut se borner à adorer Dieu dans son cœur, ou accepter le culte établi. Quiconque n'avait pas sa religion domestique passait pour un impie; tout cela était dans

l'éducation et dans les mœurs. Entre la crédulité servile, qui acceptait de la bouche des prêtres leurs fables les plus grossières, et s'y soumettait aveuglément, et cette liberté d'esprit qui tout en permettant d'élever et d'épurer les doctrines religieuses, ne va pas jusqu'à mépriser toute marque extérieure de la présence et de la protection divine, il y a de nombreux degrés. Une réaction s'était opérée vers le temps de l'empire, qui devait à la longue déraciner la piété publique, s'il ne survenait une religion nouvelle, mais qui d'abord agit dans un sens tout opposé. Ceux qui adoraient la divinité, sans croire aux fables mythologiques, et qui respectaient le culte comme culte, sans croire à l'efficacité particulière d'une cérémonie et à la supériorité d'un temple sur un autre, arrivaient peu à peu, non pas à dédaigner les pratiques, ou du moins les pratiques d'un ordre élevé, mais à les admettre toutes également, quelle que fût leur origine. De son côté, le peuple, qui conservait la lettre des traditions, admettait les Dieux vaincus à côté des Dieux vainqueurs, et ajoutait à la fois un Dieu à l'Olympe, une province à l'empire. Ainsi la philosophie et l'ignorance concouraient au même but; les religions tendaient à se confondre dans une religion unique; et ce même principe de l'indifférence des religions, qui chez nous aurait fait fermer tous les temples, poussait un Romain dans le temple de Sérapis, un Égyptien dans celui de Jupiter. On ne comprenait pas alors, ce que l'influence du christianisme a depuis rendu évi-

dent pour tous, qu'une religion s'appuie sur la parole même de Dieu, sur sa parole explicite; qu'elle ne peut par conséquent qu'être vraie tout entière ou fausse tout entière; qu'il n'y a d'autre alternative que de l'accepter telle qu'elle est, sans y rien ajouter, sans y rien changer, ou de la rejeter radicalement; qu'il faut croire ce qu'elle croit, nier ce qu'elle nie, et qu'enfin ce n'est admettre aucune religion que de les admettre toutes. C'est du moins s'en tenir à la religion naturelle, c'est-à-dire, non à une religion, mais à la philosophie. L'indifférence des religions est la négation de toute religion; soit que cette indifférence n'aboutisse, comme chez les modernes, qu'à des formules de respect, soit qu'elle se traduise, comme chez les Alexandrins, par une crédulité prétendue, qui embrasse toutes les religions à la fois. Pour tout dire en un mot, si le caractère nécessaire d'une philosophie est d'être compréhensive, c'est-à-dire éclectique, celui d'une religion est d'être intolérante et exclusive.

Si dans cet éclectisme appliqué aux anciens cultes, l'idée même d'une religion périssait, la philosophie ne pouvait qu'y gagner; car, avec la liberté d'interpréter et de choisir, on échappait de toutes parts à l'influence des prêtres, et le bon sens public averti, faisait justice dans chaque religion, des dogmes et des pratiques barbares. Les Dieux ne perdaient rien encore, mais il n'y avait plus pour ainsi dire de prêtres. Les vrais prêtres, c'étaient les philosophes, prêtres de toutes les religions. Josèphe, un Juif,

falsifiait la Bible pour y introduire le précepte de la tolérance universelle ; un empereur païen élevait sur le Capitole la statue de Jésus-Christ. Porphyre, au témoignage de saint Augustin, déclare que Jésus-Christ était un homme de bien (1). Les Athéniens avaient érigé un autel avec cette inscription : Aux Dieux d'Asie, d'Europe et d'Afrique; aux Dieux inconnus et étrangers. Tel était le sens véritable de l'émancipation religieuse du monde païen. Les impostures découvertes étaient signalées et châtiées sans scrupule; on livrait à l'indignation publique les doctrines impies, quoique enseignées par des prêtres, et les castes sacerdotales qui surveillaient d'un œil jaloux l'entrée de leurs sanctuaires, et niaient la divinité des autres dieux. Mais la religion, le culte, les cérémonies, les oracles, conservaient leur empire sur les esprits.

La fusion qui venait de s'opérer entre l'Orient et l'Occident, avait fourni de nouveaux aliments à la curiosité et à la superstition. Les mages, les gymnosophistes, les prêtres égyptiens, les Juifs apportaient à l'envi leurs traditions et leurs doctrines. Tous ces oracles obscurément connus de l'antiquité grecque, ces pratiques superstitieuses que les contemporains de Périclès méprisaient et redoutaient à la fois, dans le lointain où il leur était donné de les apercevoir, toute cette sagesse était enfin livrée en proie à l'avidité des philosophes. Ils n'en voulaient rien ignorer ni rien perdre. S'ils sont supérieurs aux

(1) *Cité de Dieu*, l. 19, c. 23.

initiations qu'ils reçoivent, c'est qu'ils ont appris le secret de chercher de grandes pensées sous des apparences frivoles, c'est que tout se transforme à leurs yeux en symboles d'une sagesse profonde. Ils sont savants et subtils dans leurs superstitions; mais ils sont superstitieux. Ils donnent en réalité aux oracles la sagesse qu'ils croient y trouver; mais ces oracles n'en sont pas moins pour eux des oracles. Ils se raillent des prêtres qui ferment leurs temples aux autres dieux; mais dans chacun de ces dieux ils ne voient qu'un nom nouveau du même dieu, et dans tous ces cultes des sacrifices également vénérables, quoique différents. Ils font justice des fables purement poétiques dont ils savent mieux que personne la formation et l'origine; mais s'ils rejettent la mythologie d'Homère, ils divinisent toutes les forces de la nature et peuplent le ciel et la terre d'anges, de dieux et de démons.

Le temps était aux miracles. Ces temples ouverts fournissaient chacun leurs prodiges. Un mysticisme exalté troublait les esprits et leur persuadait la réalité de leurs prétendues illuminations. L'ardeur du sang africain, portée à l'excès par les veilles et les austérités, enfantait aussi des miracles que la crédulité répandait en les exagérant. N'était-ce rien d'ailleurs que cette religion nouvelle qui appelait à elle les Gentils et se donnait ouvertement pour barbare; qui changeait les idées de justice et de point d'honneur, proclamait l'égalité des hommes devant Dieu, disait anathème à tous les cultes sans exception, et

s'établissait dans le monde au nom de Jésus-Christ, Dieu fait homme, mort pour nous et ressuscité? Les témoins de sa vie et de sa mort affluaient par milliers. Les martyrs versaient leur sang en témoignage. Les bourreaux s'épuisaient sans obtenir une rétractation.

Que firent les Alexandrins? Ils ne nièrent pas les miracles des chrétiens; ils s'en attribuèrent. Ils donnèrent ainsi occasion à leurs adversaires d'invoquer leur témoignage, que beaucoup trouvaient irrécusable. Il est vrai que de leur côté les chrétiens ne contestaient pas les prodiges attribués aux Apollonius de Tyane, à Plotin, Jamblique, Porphyre : ils croyaient aux oracles païens en les détestant; c'étaient, disaient-ils, des artifices du malin esprit. De part et d'autre la crédulité n'avait plus de bornes. Au milieu de ces superstitions, toute l'antiquité était représentée par l'immense érudition des Alexandrins, et les chrétiens jetaient les stables fondements d'un nouveau monde.

Plotin est tout entier à la métaphysique, et ses écrits n'offrent que rarement la trace des superstitions communes à son siècle. Mais Porphyre donne déjà le spectacle de l'esprit philosophique aux prises avec la superstition. La lutte de la réflexion et de la crédulité se montre partout dans ses écrits. Tantôt il se plaint des philosophes de son temps qui se pressent autour des statues des Dieux (1); il ne veut honorer Dieu, Θεὸς ἐπὶ πᾶσιν, que par un silence religieux et

(1) Περὶ ἀπ. livre 2, § 85.

de solennelles méditations sur la nature divine; il chantera ses perfections dans un hymne consacré à sa gloire; il purifiera son cœur, et se rendra, autant que possible, semblable à Dieu (1). Voilà quel sera son culte. A l'exemple de Plotin, qui a réfuté l'astrologie, il démontre l'absurdité des opérations magiques, les Dieux soumis au pouvoir de l'homme, effrayés par des menaces, mis au service de l'injustice, évoqués en égyptien, comme s'ils n'entendaient que cette langue, ou qu'un vain son possédât quelque pouvoir (2). Tantôt, il raconte lui-même des évocations et des maléfices, comme dans la *Vie de Plotin* (3); il décrit toutes les sortes d'anges et de démons, il proscrit l'usage des viandes parce que tout corps sensible porte des effluves des démons matériels, et que les cadavres d'animaux en sont chargés; il condamne les âmes de ceux qui se sont suicidés à errer autour de leurs corps sans pouvoir y rentrer; il admet que le pouvoir prophétique appartient à certains animaux, et qu'on en devient participant en mangeant leur chair (4). Jamblique va encore plus loin dans la même voie. Grâce à la méthode d'interprétation, il justifie toutes les cérémonies païennes, le culte même du phallus (5). «Les illuminés, dit-il, marchent sur les eaux, traversent les flammes (6), sont enlevés dans les airs. Leurs

(1) *Ib.*, § 34.
(2) *Lettre à Anébon.*
(3) *Vie de Plotin*, ch. 10.
(4) Περὶ ἀπ., 45 sqq.
(5) *De Myst.* I, 11.
(6) *Ib.*, III, 4

membres grandissent; une gerbe de feu descend sur leur tête; une musique céleste se fait entendre (1).»
Lorsque les Alexandrins écrivaient l'histoire de leurs prédécesseurs, ils ne manquaient pas de leur attribuer des miracles. Porphyre l'avait fait pour Plotin (2); Marinus l'essaya aussi dans la vie de Proclus (3), quoique l'extrême simplicité des événements rendît cette tâche difficile. L'histoire de Pythagore et celle d'Apollonius de Tyane furent surtout chargées d'aventures merveilleuses, parce qu'on essayait, quoique timidement, de les opposer à Jésus-Christ (4).
La magie proprement dite, l'évocation des mauvais esprits, δαίμονες κακόεργοι, ne rencontrait d'incrédules ni chez les chrétiens, ni chez les païens; mais elle était également détestée des uns et des autres. Les philosophes attribuaient leurs miracles à une source plus pure, à une puissance naturelle, conquise par une sagesse supérieure ou accordée par les dieux comme récompense de la vertu. Nous avons encore le plaidoyer d'Apulée, accusé de magie (5); il ne nie pas les faits merveilleux, il les explique. Lorsque les Alexandrins racontent des miracles dont ils se disent les témoins, ont-ils pour but d'affaiblir par ces rapprochements l'autorité des miracles accomplis par les chrétiens? Se raillent-ils de leurs lecteurs? Éprouvent-ils eux-mêmes des doutes sincères? Dupes ou impos-

(1) *Ib.*, 5 et 6.
(2) *Vie de Plot.*, *pass.*
(3) Marini *Vita Procli.*
(4) Philostrate, *Opera.* Jambliq., *Vie de Pythagore.*
(5) La magie était défendue par la loi des Douze Tables.

teurs, ils donnèrent enfin au monde le spectacle de toutes les contradictions : platoniciens et éclectiques, mystiques et rationalistes, à la fois sceptiques et superstitieux en matière religieuse, partisans déclarés et excessifs de l'unité absolue de Dieu, et derniers défenseurs du polythéisme.

Pendant qu'ils se perdent ainsi, et que le monde marche à grands pas vers la barbarie, l'immobilité de l'Église la sauvait. Elle avait été fondée dans un siècle éclairé, soutenue dès les premiers temps par des hommes de génie ; son dogme était le plus noble, le plus accompli ; sa constitution la rendait immuable. Cette foi nette et précise, circonscrite dans son objet, qui ne peut se modifier sans périr, est fermée au progrès sans doute, mais en même temps elle ne peut souffrir d'altération. Immobilisez un système quand la civilisation marche en avant, vous le condamnez à être toujours au-dessous de tous les autres ; au contraire, quiconque saura la veille d'une décadence, assurer pour des siècles l'immobilité d'une doctrine, lui assurera la victoire. L'Église, qui ne pouvait changer, en était encore au siècle d'Auguste, que l'Empire était aux Barbares, et la philosophie éteinte.

CHAPITRE IV.

DU MUSÉE ET DES INSTITUTIONS LITTÉRAIRES ET PHILOSOPHIQUES D'ALEXANDRIE (1).

Tentatives des Lagides pour transporter la civilisation et les lettres grecques à Alexandrie. Fondation du musée, de la bibliothèque du Brucheion et de celle du Sérapeion. Description du musée et des bibliothèques. Fusion de l'esprit oriental et de l'esprit grec. Le didascalée.

Pendant que la culture des lettres et de la philosophie prenait ces nouveaux caractères, la ville la plus littéraire du monde, celle qui exerçait sur les travaux de l'esprit une influence prédominante, c'était Alexandrie. Fondée par Alexandre sur les bords du Nil, grecque par son origine et par les soins persévérants des Lagides, gagnée peu à peu par les mœurs et la civilisation de l'Égypte, Alexandrie devait favoriser puissamment la fusion qui tendait de toutes parts à s'établir entre le monde grec et le monde oriental. Quoiqu'un très-grand nombre de philosophes alexandrins aient enseigné, aient vécu à Athènes, à Rome, en Sicile, Alexandrie n'en est pas moins le berceau de cette grande famille de penseurs qui porte son

(1) Cf. M. Matter, *Histoire de l'École d'Alexandrie.*

nom, et l'histoire de la ville a sa place dans l'histoire de l'école.

Lorsque l'Égypte devint un royaume indépendant par le démembrement de l'empire d'Alexandre, cette riche proie échut au fils de Lagus, Ptolémée Soter, qui eut pour sa capitale Alexandrie, une colonie grecque. Ces enfants des petits États de la Grèce, devenus, par le génie du conquérant, souverains de tant de grands peuples, se croyaient en exil, en dépit de leur royauté, tant qu'ils ne se sentaient pas entourés, dans leur nouvelle patrie, des mœurs et des institutions de la Grèce. En devenant roi d'Égypte, Ptolémée Soter demeura Grec au fond du cœur, et il se hâta d'appeler vers lui les savants, les artistes, comme s'il eût été transporté au milieu d'une nation barbare, ou s'il n'eût existé d'autre civilisation et d'autres arts que ceux de la Grèce. Secondé dans ses projets par Démétrius de Phalère, il fonda la bibliothèque et le musée d'Alexandrie, deux institutions différentes, mais conçues dans le même esprit, et destinées à se prêter un mutuel concours. La grande bibliothèque, dont l'origine remonte par conséquent à la fin du quatrième siècle, fut portée du premier coup à deux cent mille ouvrages (1). Ptolémée Soter assigna un palais, le Brucheion, pour cette collection, et la mit sous la surveillance immédiate de Démétrius, qui fut plus tard remplacé dans cette charge par des érudits du premier ordre, les Callimaque, les Ératosthènes,

(1) Josèphe, *Antiq.* XII, 2. Suidas, au mot *Zénodote*.

les Aristarque ; une armée de copistes et de calligraphes était aux ordres du bibliothécaire ; il avait aussi à sa disposition des savants pour revoir les textes et les corriger, et des chorisontes (χωρίζοντες) pour discerner et mettre à part les ouvrages authentiques et les éditions savantes.

Déjà sous Ptolémée III (Évergète), le Brucheion ne suffisait plus pour contenir tous les livres, il fallut en déverser une partie dans le temple de Sérapis où se forma peu à peu la seconde bibliothèque. La rapidité avec laquelle cette immense collection fut formée et les accroissements qu'elle prit par la suite, sont une preuve sans réplique que Ptolémée et Démétrius s'efforcèrent surtout d'être complets, qu'eux et leurs successeurs reçurent à peu près de toutes mains, et que, dès ces commencements, les savants d'Alexandrie aspirèrent plutôt à une érudition universelle qu'à une critique sévère. Ammonius, Simplicius, Philopon, David, nous apprennent que Ptolémée II (Philadelphe) payait les livres si royalement que sa libéralité encourageait les falsifications (1), et telle fut, selon Galien, l'ardeur d'un Ptolémée, qu'il pressait tous les navigateurs qui abordaient en Égypte de lui apporter des livres (2). Il y avait dans le Brucheion, sous Ptolémée Philadelphe, deux livres des *Catégories* et quarante des *Analytiques*. Ce prince,

(1) Ammon. *in Categ.*, ff. 3 a, 4 b. Simplicius, *in Categ.*, f. 4 b. Philop. *in Analyt.*, pr. p. 4. David, *in Categ.*, ap. Brandis, *Rhein. Mus.* I, 3, p. 249.

(2) Galen. *Comment. II ad Hippoc.*, l. 3. *Epidem.*, p. 411, et *Comm. II de nat. hum.*, p. 128.

qui cependant avait reçu des leçons de Straton de Lampsaque, successeur immédiat de Théophraste, avait composé lui-même une biographie d'Aristote où il donnait le catalogue de ses ouvrages et en comptait plusieurs milliers, τῶν Ἀριστοτελικῶν συγγραμμάτων πολλῶν ὄντων χιλίων τὸν ὁριθμόν (1). Ce zèle irréfléchi des grandes collections animait alors tous les souverains qui entretenaient des bibliothèques. Attale, roi de Pergame, poussait si loin l'avidité, qu'au récit de Strabon et de Plutarque, la collection des livres d'Aristote, léguée d'abord à Théophraste, puis transmise à Nélée de Scepsis, dut être enfouie sous terre pour échapper à ses recherches (2). On faisait le commerce des manuscrits dans toute la Grèce; Rhodes et Athènes en étaient en quelque sorte les plus grands marchés (3). Si dans la Grèce même, et presque du vivant des auteurs il y avait déjà des suppositions d'ouvrages, faut-il s'étonner que quand les falsificateurs trouvèrent des débouchés tels qu'Alexandrie et Pergame, il les inondèrent d'écrits apocryphes?

La bibliothèque principale d'Alexandrie, qui, suivant le calcul le plus modéré, contenait au moins quatre cent mille volumes, fut brûlée dans l'incendie de la flotte de César, 47 ans avant Jésus-Christ (4);

(1) David, l. l.

(2) Strabon, XIII, c. 1. Plut. *in Sylla*,, c. 29.

(3) Athén. *Deipnosoph.* I, p. 10, éd. Schw.

(4) Sénèque parle assez dédaigneusement de ce désastre : quatre cent mille volumes, dit-il, ont été la proie des flammes à Alexandrie, superbe monument d'opulence royale. Que d'autres s'appliquent à vanter cette bibliothèque

Mais cette perte fut en partie réparée lorsque la bibliothèque de Pergame, léguée au sénat, fut donnée par Marc-Antoine à la ville où régnait Cléopâtre.

La bibliothèque ne s'accrut pas sous la domination romaine. Julien, qui essaya de relever la splendeur littéraire d'Alexandrie, ne songea pourtant à la célèbre collection fondée par les Lagides que pour la dépouiller au profit de la sienne. Sous Théodose, le temple de Sérapis fut presque entièrement renversé. Enfin, après la conquête arabe, Omar anéantit tout ce qui restait de la bibliothèque d'Alexandrie.

A côté de la bibliothèque, Ptolémée Soter et Démétrius avaient fondé le musée, institution qui n'eut pas de rivale et n'avait pas eu de modèle. C'était une assemblée de savants logés dans un palais, nourris par le prince, richement dotés par lui et admis dans sa familiarité. Plus tard, sous les Antonins, ils furent exemptés des charges publiques. L'observatoire, l'amphithéâtre d'anatomie, la ménagerie de la cour étaient sous leur direction; on choisissait parmi eux les précepteurs des princes. Jamais institution ne fut plus libérale. On accordait aux savants ces biens, ces honneurs sans leur imposer de charges. Les Lagides n'avaient voulu que les attirer et les retenir auprès d'eux en leur assurant des loisirs et de la considération, et en rassemblant pour ainsi dire sous

appelée par Tite-Live le chef-d'œuvre du goût et de la sollicitude des rois. Je ne vois là ni goût ni sollicitude; je vois un luxe littéraire; que dis-je, littéraire? Ce n'étaient pas les lettres, mais l'ostentation qu'avaient en vue les auteurs de cette collection.

leurs mains un vaste amas de richesses scientifiques et littéraires. Aucun règlement pour la vie intérieure, point de plan tracé pour les études; l'enseignement public était pour les membres du musée plutôt un droit qu'un devoir. Il est vrai que les cours se faisaient sous la surveillance de l'État, et que cette surveillance était quelquefois fort sévère ; les Lagides fermèrent la bouche à Hégésias Peisithanatos qui, comme Théodore l'Athée, combattait ouvertement le polythéisme ; ils chassèrent Zoïle ; peut-être faut-il attribuer principalement à ce motif l'absence presque constante des philosophes dans un corps où toutes les autres branches des connaissances humaines étaient représentées. Le nombre des membres du musée variait de trente à quarante ; aucune condition n'était requise pour l'admission; tous les peuples, toutes les religions étaient accueillis; on n'exceptait que les Juifs et plus tard les chrétiens. Exclus d'abord du musée comme indignes, sous les empereurs païens, les chrétiens refusèrent d'y entrer lorsque Constantin leur en ouvrit les portes.

Un nombre considérable de noms illustres orne la liste des membres du musée. Des travaux immenses furent entrepris par eux et menés à bonne fin, grâce aux loisirs qu'on leur avait faits, aux collections de toutes sortes dont ils étaient entourés, à l'émulation qui devait naturellement s'exciter entre eux, aux secours qu'ils se prêtaient. Il y eut là des poëtes, des historiens, des géomètres, des philosophes même, quoiqu'en petit nombre. Il y

eut surtout des traducteurs, des critiques, des commentateurs. Si Callimaque, Apollonius de Rhodes, l'auteur des *Argonautiques*, Ératosthènes, Homère le tragique, y composent des vers; si Hérophile, Érasistrate, Dioscoride, Apollonius de Cittium, y cultivent la médecine et les sciences naturelles; si Manéthon, Duris de Samos, s'y appliquent à l'histoire; si Euclide, Aristarque de Samos, Sosigène y représentent les mathématiques et l'astronomie, Callimaque, Apollonius de Rhodes, Ératosthènes, dont l'aptitude était universelle, Zénodote, Aristarque, Apollodore, étudièrent sans relâche tous les monuments de l'antiquité grecque, et accumulèrent dans l'école philologique d'Alexandrie des trésors de critique et d'érudition littéraires. Jusqu'à Plotin et son école, Alexandrie dut sa principale gloire à ces études philologiques. On ne transplante pas une nation dans un autre monde, pour lui faire recommencer sa destinée littéraire. Cette Grèce factice, laborieusement formée par les Lagides sur les bords du Nil, conserva la langue, les mœurs et les habitudes de la patrie; mais elle n'en eut pas le génie et la féconde originalité. Quand le musée s'ouvrit aux poëtes et aux philosophes, le siècle de Périclès était accompli. Eschyle et Euripide, Démosthènes, Platon, Aristote, avaient dépassé des limites qu'il était désormais difficile d'atteindre; et pour ramener d'aussi glorieuses moissons, ce n'était pas assez de la protection des rois. La Grèce manquait à ces Grecs devenus Égyptiens; il leur manquait les luttes de

l'ἀγορά, les applaudissements d'un peuple intelligent et enthousiaste. Ils étaient trop voisins d'un pouvoir absolu. Dans leur ville grecque d'Alexandrie, ils voyaient s'élever le temple de Sérapis à côté du temple de Jupiter. Les Juifs, les Égyptiens, les envahissaient; et bientôt les Lagides eux-mêmes, Grecs par leur origine, Égyptiens par les nécessités de leur politique, essayèrent une fusion, qui ne pouvait que nuire à la culture des lettres, si le mysticisme ardent qui éclata plus tard, en donnant à la pensée une impulsion nouvelle et féconde, n'avait confondu l'Orient avec la Grèce dans une même aspiration vers l'infini.

Déjà cette pensée de conciliation se fait sentir dans le second roi de la dynastie des Lagides, Ptolémée Philadelphe. Ptolémée Soter, encore voisin de la conquête et protégé par le nom d'Alexandre, avait pu considérer ses sujets comme un peuple asservi, dont il romprait les habitudes, et qu'il façonnerait aux usages de la Grèce; mais il ne fallut pas une longue expérience pour montrer quelle force de résistance puiserait dans ses traditions et jusque dans son inertie ce peuple immuable, avec son dogme inflexible, ses castes, et tout ce réseau de lois et d'institutions dont il s'était en quelque sorte garrotté lui-même. Toute cette cour de sophistes grecs qui paradait à Alexandrie lui rappelait durement qu'il subissait un joug étranger; la frivolité des Grecs lui inspirait du mépris; plié à la discipline de ses prêtres, il prenait pour de l'impiété la har-

diesse des philosophes. Ce qu'il y avait de noble et de délicat dans les lettres et dans les arts de la Grèce, ce qu'il y avait de subtil et de profond dans ses dogmes, dépassait son intelligence. Pour le reste, il se sentait supérieur à beaucoup d'égards, et rendait par conséquent mépris pour mépris à ses vainqueurs. Les deux ou trois siècles de gloire dont les Grecs pouvaient se vanter disparaissaient devant des traditions qui prétendaient remonter au delà de vingt siècles. Une tradition commune aux deux peuples rapportait à une colonie égyptienne la fondation d'Athènes (1) ; et tandis que ramenés dans la mère patrie après une émigration glorieuse, les Grecs dédaignaient la rudesse et la grossièreté de leurs pères, les Égyptiens qui avaient à peine changé depuis l'émigration et qui s'en faisaient honneur, regardaient ces nouveaux venus comme des enfants ingrats et inconsidérés, infidèles à la fois à leurs traditions et à leurs dieux. Platon avait admirablement compris ces caractères opposés des deux races lorsqu'il fait dire à Solon par un prêtre égyptien dans le *Timée* : « O Solon, Solon, vous autres Grecs, vous serez toujours enfants ; il n'y a pas de vieillards parmi vous. Vous êtes tous jeunes d'intelligence ; vous ne possédez aucune vieille tradition ni aucune science vénérable par son antiquité (2). »

Pendant longtemps les deux nations rivales se

(1) Μάλα δὲ φιλαθήναιοι καί τινα τρόπον οἰκεῖοι τῶνδ' εἶναι φασίν. Plat. *Tim.*, p. 21.

(2) Trad. de M. Cousin, p. 107.

rencontrèrent à Alexandrie, sans se mêler, objet d'étonnement l'une pour l'autre. Les Grecs cédèrent les premiers, ou plutôt ils furent les seuls qui cédèrent. Le propre de l'esprit grec, c'est de tout comprendre, de tout imiter. D'ailleurs les sanctuaires égyptiens avaient en quelque sorte pour se défendre leur éternité. Le temps donne à ce qui ne change pas une puissance formidable. Le polythéisme grec était une religion accommodante, ouverte à toutes les religions étrangères, qu'il pouvait absorber dans son sein, sans rien perdre de son caractère; la religion égyptienne avait plus de réserve, elle avait à un plus haut degré les caractères d'une religion. Comme elle avait vécu loin de toute école philosophique, les initiations sacerdotales qu'on recevait dans ses temples conservaient une valeur scientifique et une importance que ne pouvaient avoir les mystères de la Grèce. Les prêtres grecs étaient bien dépassés par les philosophes; la superstition de la populace, l'astuce des politiques faisait toute leur force; les prêtres égyptiens au contraire régnaient par le triple ascendant du préjugé religieux, de l'influence politique et de la supériorité des lumières. L'école d'Alexandrie, dans son éclectisme qui ne respecta rien, confondit plus tard les deux mythologies de l'Égypte et de la Grèce, et déjà même avant la fondation du musée, les Grecs avouaient que leurs dieux n'étaient que les dieux d'Égypte sous d'autres noms; le prêtre égyptien lui-même déclare à Solon, dans le *Timée*, que Naith, la déesse de Saïs, n'est autre chose

qu'Athénée. Mais quand ces analogies, quelquefois exagérées et souvent véritables, seraient toutes hors de contestation, pour des religions constituées comme l'étaient la religion grecque et la religion égyptienne, le fond a pour ainsi dire moins d'importance que la forme, et c'est plutôt la nature du sacerdoce, que celle du dogme apparent, du dogme exotérique que l'on doit considérer. En effet, Bacchus, le dieu des vendanges, et Minerve, la déesse de la sagesse, et tous ces trente mille dieux dont Varron a dressé la liste, ne sont que des superstitions grossières, si on les sépare de l'interprétation donnée par les prêtres aux initiés. C'est là, c'est dans les initiations qu'il faut chercher le sens et le caractère des religions anciennes, au moins pour l'Égypte, dont le polythéisme était, au temps des Lagides, la croyance sérieuse et ferme. Si donc la civilisation grecque, si complète et si brillante, ne peut entamer la vieille Égypte, c'est surtout parce qu'il y avait en Égypte une croyance religieuse inébranlable, et parce qu'il n'y avait en dehors de la religion nulle habitude et nulle indépendance de la pensée.

Il arriva donc peu à peu que les écrivains du musée, tout en restant Grecs, tout en demeurant attachés au culte des lettres grecques, devenu pour eux une véritable religion, reçurent des Égyptiens une constance, une fixité, un amour de l'ordre et de l'enchaînement systématique, qui régla et fortifia, sans en changer l'objet, le zèle qu'ils apportaient à

l'histoire et à la critique. Ils s'attachèrent désormais aux traditions de la Grèce avec la même fidélité que montraient les Égyptiens pour les traditions de leur peuple. Seulement cette fidélité n'eut rien d'exclusif; et si la Grèce dominait encore dans les affections des membres du musée, on pouvait prévoir presque dès l'origine, le temps où leurs successeurs accueilleraient impartialement tous les souvenirs, aspireraient à l'érudition universelle, et se proclameraient eux-mêmes prêtres de tout l'univers.

Déjà en fondant le musée, les Lagides en avaient donné la présidence à un prêtre, dont ils s'étaient réservé la nomination. Pour la première fois peut-être une école de philosophes eut un prêtre pour chef, et cela seul est un fait important et pour l'histoire du musée et pour tout ce qui suivit. Jusque-là les philosophes et les prêtres ne s'étaient rapprochés que pour se combattre. Les souvenirs du procès et de la mort de Socrate étaient récents. Démétrius, l'ami de Ptolémée Soter, et après lui le véritable fondateur du musée, avait sauvé lui-même de la colère du peuple Théodore l'Athée, ennemi non de Dieu, mais du polythéisme. On s'est demandé de quelle religion était ce prêtre, et si pour pousser plus activement leurs projets de fusion, les Lagides n'avaient pas livré à un prêtre égyptien le gouvernement du musée. Ils avaient à leur suite des prêtres de tous les cultes; ils se faisaient couronner à Memphis d'après les anciens usages. Le Sérapeion d'Alexandrie remontait à la fondation même de la ville;

enfin cette circonstance connue que tous les cultes étaient également accueillis, l'inscription publiée par Falconieri et qui porte ces mots : Asclépiade d'Alexandrie, ministre du grand Sérapis, et l'un des membres du musée, τῶν ἐν τῷ Μουσείῳ σιτουμένῳ ἀτελῶν φιλοσόφων (1), démontrent suffisamment que des prêtres égyptiens ont été présidents du musée. Peut-être même devrait-on traduire ainsi l'inscription de Falconieri : ministre de Sérapis et des philosophes. Dire qu'Asclépiade ne peut pas être ministre des philosophes, νεώκορος, n'est pas un argument; car si la charge de président du musée était toujours attribuée à un prêtre, au ministre d'un temple, νεώκορος, l'usage avait pu prévaloir de dire en parlant de lui, νεώκορος τοῦ νεοῦ, καὶ τῶν φιλοσοφῶν.

Mais s'il y eut des prêtres égyptiens à la tête du musée, il serait téméraire d'en conclure que le choix des Lagides ne porta jamais sur un Grec. Pourquoi cette exclusion? Une telle faveur accordée à leurs nouveaux sujets par les Ptolémées aurait nécessairement blessé les Grecs, et rendu inutile tout ce qu'on faisait pour les attirer. Le discrédit dans lequel étaient justement tombés les prêtres grecs ne suffirait pas pour expliquer l'attribution exclusive de la présidence du musée à des Égyptiens. Était-il donc nécessaire de demander un prêtre aux colléges sacerdotaux? L'initiation exigée pour certains cultes était-elle à ce point obligatoire qu'un prêtre seul pût consacrer un prêtre? Le paganisme était plus accommodant. Le prince

(1) M. Letronne, *La statue vocale de Memnon*, p. 145 sqq.

fondait le temple, et le consacrait; il instituait le prêtre, et nul ne demandait rien au delà de cette institution. Le président du musée était prêtre, et parce qu'il recevait ce caractère en même temps que sa charge, lorsqu'il ne le possédait pas auparavant, et parce que des fonctions sacerdotales lui étaient attribuées.

Quoi qu'il en soit, Grec ou Égyptien, il est probable que la pensée qui choisit un prêtre pour chef nécessaire du musée fut une pensée politique, et que les rois qui fondèrent ce grand corps, tout en aimant à s'entourer d'esprits éclairés et de noms célèbres, songèrent aussi dès le principe à poser des bornes à l'indépendance de la pensée. Quelqu'affaiblie que puisse être la foi religieuse, elle rappelle toujours une idée de stabilité. C'était un moyen de faire accepter l'institution du musée au peuple profondément religieux de l'Égypte, et en même temps c'était une garantie pour les souverains. Un pouvoir absolu peut s'entourer de prêtres impunément, parce qu'une fois reconnu par eux, il l'est pour toujours. Des philosophes, au contraire, occupés par état et par devoir à tout scruter, à tout mettre en question, sont un voisinage dangereux, et un dangereux exemple. On n'en vit jamais auprès des Lagides, ou du moins les principales écoles ne se firent pas représenter auprès d'eux. On ne les repoussait pas, on les recherchait même; mais on ne leur laissait pas cette entière liberté sans laquelle la philosophie n'est rien.

Après que la domination romaine fut établie, les philosophes commencèrent à affluer à Alexandrie,

mais en dehors du musée. C'était l'époque où les religions antiques, sur le point de se dissoudre, commençaient par se confondre toutes dans un sentiment religieux général, et tendaient à se réduire peu à peu en une sorte de religion naturelle. Les écoles aussi étaient en présence. Grecs, Égyptiens, Juifs, chacun apportait pour cette œuvre nouvelle, ses traditions, ses préjugés, la sagesse de son peuple. Alexandrie devint alors une ville philosophique après avoir été pendant tant de siècles une ville littéraire. Les chrétiens, attirés par cette renommée qui avait égalé et surpassé peut-être celle d'Athènes, et voyant à Alexandrie les plus antiques sanctuaires des faux dieux, et les plus érudits défenseurs de l'hellénisme, les chrétiens fondèrent à la porte du fastueux musée, une école de petits enfants, le Didascalée. En même temps ils répandaient partout leurs doctrines, et les âmes engourdies dans le paganisme étaient troublées par les grands problèmes de la destinée humaine. Nul ne restait étranger à ce mouvement; les porte-faix ouvraient école de philosophie. Déjà lorsque César vint à Alexandrie, il y avait dans les carrefours des philosophes qui argumentaient en plein vent, comme autrefois devant les portiques d'Athènes. Le musée était alors bien déchu. La fondation du *Claudium* établi tout exprès pour que les œuvres de Claude fussent lues publiquement et applaudies chaque année, les nouvelles chaires érigées par Vespasien dans plusieurs villes de l'empire, la restauration par Adrien des écoles d'Athènes, tout concourait à la

décadence du musée. Il avait glorieusement accompli sa destinée, et quelque chose de lui-même lui survivait dans la ville d'Alexandrie; c'était l'importance qu'il avait donnée aux traditions païennes, la transformation qu'il avait fait subir à l'esprit grec, en cultivant si longtemps les lettres grecques, au sein de l'Égypte, à l'ombre des sanctuaires. Comment pourrait-on désormais oublier l'hellénisme dans Alexandrie? Comment ne pas défendre ce glorieux passé, objet d'un culte si persévérant? Ces générations de savants qui s'étaient succédé dans la même tâche, ces immenses collections de livres, cette réputation méritée par de tels travaux, conservée pendant tant de siècles, faisaient d'Alexandrie le principal centre du monde grec; c'est là que la résistance devait être la plus puissante si jamais des idées nouvelles, faisant irruption dans le monde, menaçaient à la fois tout ce que le monde avait jusque-là vénéré. Alexandrie en effet, pendant les quatre ou cinq siècles que dura cette crise, produisit des théologiens, des philosophes, des rhéteurs, défenseurs éloquents et convaincus de tout cet Olympe croulant dont les plus grands dieux et les plus adorés étaient Platon et Homère.

Ce ne fut pas, il est vrai, dans le musée lui-même, que la lutte fut acceptée et soutenue. Si l'on recherchait encore le titre de membre du musée pour profiter de la dotation et des priviléges, les grands athlètes restaient en dehors. Ces auditoires, plus d'une fois ensanglantés, où la foule venait de Rome, d'Athènes, de Sicile, de tous les coins du monde,

s'assemblaient hors du musée, autour des chaires improvisées, occupées par des professeurs enthousiastes, plus semblables à des prophètes qu'à des philosophes. Toujours confiné dans l'érudition et la philologie, le musée s'effaçait entièrement. Ces paisibles problèmes n'avaient plus d'attrait pour des âmes profondément remuées, qui voyaient tout mis en question, lois, religion, doctrines. Les anciennes philosophies elles-mêmes, amoindries, énervées, ne suffisaient plus. Le scepticisme d'Énésidème avait porté le dernier coup à ces languissantes écoles, dont la modération et l'éloquence pompeuse et un peu vide, convenait à une société élégante et tranquille, et n'avait pas de place au milieu de cette tourmente. L'école philosophique qui succéda au musée d'Alexandrie, sinon dans ses honneurs officiels, au moins dans son influence, entreprit de ramasser en un faisceau toutes les croyances du monde grec, romain, oriental, de les unir dans une même doctrine, de les mettre sous la protection de tous les souvenirs, de toutes les gloires, et même, s'il faut l'avouer, de tous les mystères et de toutes les terreurs superstitieuses; et ce fut ainsi qu'ils se présentèrent au combat, soutenus par l'antiquité tout entière, persuadés qu'ils défendaient la civilisation contre les flots de la barbarie, et s'arrogeant, sans trop de métaphore, le titre de prêtres de tout l'univers.

La plupart des grands noms que comprend l'école d'Alexandrie ne se rattachent qu'indirectement

à Alexandrie même; Plotin vécut à Rome, Proclus à Athènes; mais Alexandrie n'en est pas moins le centre du monde grec, le terrain des plus grandes luttes. Son évêque est un des trois grands évêques du monde. Là, dans les commencements, les chrétiens n'enseignent qu'aux petits enfants; ils marchent pieds nus, couchent sur la terre, se mêlent au peuple, lui parlent sa langue, partagent ses privations; ils se cachent dans les tombeaux et dans les ruines pour accomplir leurs mystères. Bientôt leur nombre s'accroît; la renommée de leur éloquence, de leurs vertus, de leur doctrine se répand. Saint Marc, saint Pantène, Origène le Chrétien, saint Clément d'Alexandrie, emploient jusqu'à la science profane pour élever le Didascalée au niveau de l'école d'Alexandrie. Le décret de Milan trouve la ville séparée en deux, prête à en venir aux mains. Les chrétiens à peine libres, à peine égaux, deviennent dominateurs, oppresseurs; des schismes éclatent. La présence des écoles philosophiques augmente leur violence; les discussions des docteurs sont troublées, envenimées par les passions du peuple. La lutte de saint Athanase avec l'arianisme mêle ses tragédies aux querelles du christianisme et de la philosophie païenne. Georges, l'évêque arien, parcourt la ville suivi de ses fidèles, poussant des cris de guerre plutôt que de victoire, et enveloppant dans leur colère les païens, et les chrétiens orthodoxes. Ils passent devant le Sérapeion, doublement cher aux philosophes comme bibliothèque et comme sanctuaire : « jusques à quand, dit l'é-

vêque, tolérerons-nous ces sépulcres? » Le peuple à sa voix se rue sur le temple et le renverse, ce même peuple qui plus tard mettra son corps en lambeaux et s'acharnera sur son cadavre, dit l'empereur Julien, comme une meute de chiens affamés. Les temples païens qui restaient debout étaient tour à tour consacrés au Dieu des chrétiens, pris par les ariens, arrosés d'eau lustrale, repris de nouveau. Julien l'Apostat les rendait à ses dieux ridicules; mais sous son empire même le sang coulait dans les deux partis à Alexandrie, l'émeute avait ses victimes comme le prétoire. Un philosophe se rend dans l'emplacement d'un ancien temple; il va, dit-on, invoquer les dieux, le peuple apporte des pierres et l'ensevelit sur le lieu même. Hypathie, à la suite de tous ses triomphes, fut apidée. L'école cependant ne se ralentissait pas; elle luttait jusqu'à la mort. Avec Justinien et Théodose, avec le principe de la religion d'état, la catastrophe était imminente. On ferma les écoles d'Athènes. Depuis longtemps il n'y avait plus de sanctuaires. Le polythéisme avait pour un temps emporté la philosophie dont il avait paru le bouclier. Il fallut que les faux dieux fussent oubliés dans le monde, pour que l'on apprît à séparer la philosophie et l'hellénisme de toutes ces superstitions. On ne reconnut que bien tard les véritables vaincus de cette mémorable défaite. La philosophie se retrouva tout entière; le polythéisme seul, qui n'avait été pour elle qu'une contradiction et un embarras, avait péri.

LIVRE SECOND.

PHILOSOPHIE DE PLOTIN.

CHAPITRE PREMIER.

VIE DE PLOTIN.

Potamon. Ammonius Saccas. Vie de Plotin, par Porphyre. Caractère de Plotin, ses mœurs, son génie, sa méthode, son enseignement. Composition des *Ennéades*. Éditions par Porphyre et Eustochius. Absence de plan régulier. Caractère essentiellement moral de la philosophie de Plotin, et en général de toute la science spéculative chez les Alexandrins.

La fondation de l'école éclectique a été attribuée tantôt à Potamon, tantôt à Ammonius Saccas ou à Plotin. On sait fort peu de chose de Potamon; il est même impossible de déterminer avec précision l'époque de sa vie. A la vérité, cela importe peu pour l'histoire de l'école d'Alexandrie; car le silence même de la plupart des écrivains de l'antiquité sur Potamon, prouve combien son influence a été restreinte. Nous n'avons sur lui que trois textes, opposés entre eux; l'un de Diogène de Laërce, le

moins incomplet; l'autre de Suidas, le troisième de Porphyre. Voici d'abord le témoignage de Diogène de Laërce.

« Potamon d'Alexandrie vient, dit-il, de fonder il y a quelque temps une nouvelle école, qu'il appelle éclectique, et dont la doctrine se compose de tout ce qui, dans les autres écoles, paraît juste et raisonnable. Il fait reposer sa théorie de la connaissance, sur l'existence d'une faculté supérieure et régulatrice, τὸ ἡγεμονικόν, et sur l'évidence des aperceptions et des jugements; la métaphysique roule, suivant lui, sur la recherche de ces quatre principes, la matière ou substance, la cause efficiente, la ποίησις, et le lieu. (La ποίησις entendue dans le sens ordinaire semble se confondre avec la cause, mais Diogène veut parler sans doute de la manière dont une chose est composée, comme s'il disait ποιότης, au lieu de ποίησις; le lieu doit s'entendre aussi très-certainement des rapports d'une existence donnée avec l'espace, c'est-à-dire du mouvement; de sorte que la division de Potamon revient à celle-ci : la substance, la cause, l'essence, le mouvement). En morale, il indique la vertu comme l'unique but de nos actions, mais une vertu qui se concilie avec les biens de la fortune et les plaisirs de ce monde (1). » Porphyre et Suidas n'ajoutent rien à ces renseignements dont on voit le peu de valeur; mais ce qui a exercé la

(1) Ἔτι δὲ πρὸ ὀλίγου καὶ ἐκλεκτική τις αἵρεσις εἰσήχθη ὑπὸ Ποτάμωνος τοῦ Ἀλεξανδρέως, ἐκλεξαμένου τὰ ἀρέσαντα ἐξ ἑκάστης τῶν αἱρέσεων, κ. τ. λ. Diog. Laer., *Introd.*, *ad calc.*

sagacité des critiques, c'est que ce même Potamon qui vivait peu de temps avant Diogène, πρὸ ὀλίγου, c'est-à-dire évidemment à la fin du second siècleou même durant le troisième, est placé par Suidas au temps d'Auguste πρὸ καὶ μετ' Αὐγουστοῦ (1), tandis que Porphyre de son côté semble le placer après Plotin: « Beaucoup de personnes, dit-il, confiaient à Plotin la tutelle de leurs enfants; sa maison était pleine de ces orphelins. Ἐν τούτοις δὲ ἦν καὶ Ποτάμων, parmi eux était Potamon (2). » On a supposé, pour lever cette contradiction, trois philosophes du même nom; supposition gratuite, et qui rendrait plus surprenant encore le silence de tous les autres écrivains, et celui de chacun des auteurs cités sur les deux autres philosophes. On a soutenu que le πρὸ ὀλίγου de Diogène Laërce ne plaçait pas nécessairement Potamon très-près de lui; qu'il est question dans le paragraphe précédent d'Aristote, de Zénon, d'Épicure, et que l'école éclectique, bien qu'éloignée de plus de trois siècles, était récente par rapport à l'école stoïcienne, à l'école épicurienne. Diogène s'accorderait ainsi avec Suidas, sinon avec Porphyre; mais n'est-ce pas une interprétation forcée que cette époque récente, πρὸ ὀλίγου, indiquant un intervalle de tant de siècles? Comment Potamon n'est-il jamais cité parmi les philosophes du premier siècle, s'il a eu assez d'importance pour être appelé le chef de l'école éclectique? Assurément

(1) S. V. Ποτάμων.
(2) *Vie de Plotin*, c. 9.

l'idée seule d'une méthode éclectique ne suffisait pas pour recommander son nom, puisque l'éclectisme était alors la méthode presque universelle et que Philon le Juif, Plutarque de Chéronée, saint Clément d'Alexandrie l'ont pratiqué avec éclat. Ne vaut-il pas mieux, sous tous les rapports, laisser au texte de Diogène Laërce sa signification naturelle que de le violenter pour le rapprocher de Suidas, lexicographe ignorant, étourdi, qui n'a par lui-même aucune autorité, et qui donne, dans le texte même dont il s'agit, une preuve convaincante de sa légèreté, puisque suivant lui, l'époque de Potamon se place *avant* et *après* Auguste, et qu'Auguste régna cinquante ans? Si l'on veut à toute force conserver le témoignage de Suidas, il est plus raisonnable, quoique très-hasardeux, d'adopter l'opinion de ceux qui supposent l'omission par les copistes de Suidas du mot Ἀλεξάνδρου avant Αὐγουστοῦ, ce qui placerait Potamon sous Alexandre Sévère; mais qu'est-ce qu'une pareille hypothèse qu'aucun manuscrit ne vient appuyer? Reste le texte de Porphyre qui a donné lieu, comme les deux autres, à des interprétations très-diverses. Quel est ce Potamon, pupille de Plotin? La phrase de Porphyre qui le concerne renferme plus d'une obscurité. La voici : ἐν τούτοις δὲ ἦν καὶ Ποτάμων, οὗ τῆς παιδεύσεως φροντίζων, πολλάκις ἂν καὶ μεταποιοῦντος ἠκροάσατο. Plusieurs critiques ont entendu ce μεταποιοῦντος de la nouvelle philosophie dont Potamon serait l'inventeur, et pour tout concilier, ils ont prétendu que le ἐν τούτοις qui commence la phrase

doit être entendu des pères qui confiaient leurs enfants à Plotin, et non des enfants eux-mêmes. Ainsi Potamon, dont Plotin avait étudié la nouvelle doctrine, μεταποιοῦντος ἠκροάσατο, confia son fils à Plotin. J'ose dire que le texte repousse invinciblement cette interprétation du mot ἐν τούτοις, adoptée par M. Daunou (1), et ce qui achève de lui ôter toute vraisemblance, ce sont ces mots οὗ τῆς παιδεύσεως ᾠροντίζων, que M. Daunou avait sans doute oubliés. Il est donc impossible de concilier Porphyre et Diogène, et le Potamon dont parle Porphyre est très-certainement postérieur à Plotin. Il est certain que si l'on entend μεταποιοῦντος, comme M. Daunou et Brucker (2), on ne sait plus que faire de ce philosophe élevé par Plotin, que Porphyre ne cite qu'une fois en passant, sur lequel toute l'antiquité se tait, et qui pourtant, d'après Porphyre lui-même, a fondé une philosophie nouvelle. Mais le sens donné à μεταποιοῦντος n'est-il pas fort arbitraire? On devrait plutôt dire que la phrase, telle que la donnent les manuscrits, n'a pas de sens; on a proposé divers changements, on a écrit ἤθη devant μεταποιοῦντος; il ne serait alors question que d'une sorte de conversion opérée par Plotin dans les mœurs de son élève; M. Creuzer est encore plus hardi, il propose au lieu de Ποτάμων, Πολέμων, au lieu de μεταποιοῦντος, μέτρα ποιοῦντος. Quelque ingénieuse que puisse être cette conjecture, elle n'est pourtant qu'une simple con-

(1) *Biogr. univ.*, art. Potamon.
(2) T. 2, p. 193 sqq.

jecture ; et si l'on acceptait le premier changement de M. Creuzer, qui met Polémon pour Potamon, peut-être y aurait-il ensuite quelques raisons de préférer à sa seconde correction celle qui consiste à dire πολλάκις ἤθη μεταποιοῦντος ; car au chapitre 11 du même ouvrage, Porphyre parle d'une prédiction de Plotin, que l'événement vérifia, sur les mœurs de Polémon (1). Sans prendre précisément un parti dans cette question délicate, voici pourtant ce qui me paraît le plus raisonnable : il faut rejeter absolument le témoignage de Suidas, suspect en lui-même et par le nom de l'auteur, pour s'en tenir à celui de Diogène Laërce ; quant à Porphyre, accepter pour ce qu'elles valent les ingénieuses hypothèses de Hass et de M. Creuzer, en tenant pour bien entendu que le personnage, quel qu'il soit, dont Porphyre a voulu parler, est postérieur à Plotin, et n'est pas un philosophe. Enfin nous ajouterons, pour en finir avec Potamon, qu'il n'a pas été le maître de Plotin, ce qui ressort du récit de Porphyre, qu'il n'a eu aucune influence sur les destinées de l'école d'Alexandrie, et qu'il ne peut être rapproché d'Ammonius et de Plotin que par cette circonstance qu'à peu près vers le même temps il enseigna la même méthode.

Nous ne savons rien d'important d'Ammonius Saccas, sinon qu'il a été le maître de Plotin, de Longin, d'Origène et d'Érennius, et qu'il a été élevé

(1) Πρόειπε δὲ ἂν καὶ τῶν συνόντων παίδων περὶ ἑκάστου οἷος ἀποβήσεται, ὡς καὶ περὶ Πολέμωνος οἷος ἔσται, ὅτι ἐρωτικὸς ἔσται καὶ ὀλιγοχρόνιος, ὅπερ καὶ ἀπέβη. *Ib.*, c. 11.

dans la religion chrétienne, soit qu'il y ait ensuite persévéré, ou qu'il ait apostasié, comme l'a prétendu Porphyre. Suidas (1) et Ammien Marcellin (2) témoignent que le surnom de Saccas lui fut donné, parcequ'il fut portefaix dans sa jeunesse. Non-seulement il n'écrivit point d'ouvrages, mais il fit promettre à ses disciples de n'en point composer sur la doctrine qu'il leur enseignait. Cette promesse, quelque temps observée, fut enfreinte d'abord par Érennius, que les autres ne tardèrent pas à suivre. On s'est servi d'un passage d'Hiéroclès, conservé dans la *Bibliothèque* de Photius, pour établir qu'Ammonius s'occupait principalement de concilier Platon et Aristote (3). Ce n'était là sans doute qu'une partie de son éclectisme ; et nous n'avons pas besoin de l'autorité d'Hiéroclès pour affirmer que celui qui fut le maître de Plotin s'attacha surtout aux doctrines de Platon et à celles d'Aristote. Porphyre nous apprend que Plotin empruntait beaucoup à Aristote et aux Stoïciens, mais qu'il ne s'attachait aux opinions d'aucune secte, et qu'il jugeait toujours d'après-lui-même, ou *d'après son maître* (4) ; il est permis d'en conclure qu'il y avait de grandes analogies entre la philosophie d'Ammonius et celle de Plotin. Les conjectures ne peuvent guère aller au delà. Quelques auteurs ont prétendu que la doctrine secrète d'Am-

(1) Πλωτῖνος, μαθητὴς Ἀμμωνίου τοῦ πρώην γενομένου σακκοφόρου. Suidas, sur le mot Origène.

(2) L. 22, *ad calc.*

(3) N. 214, p. 549.

(4) *Vie de Plotin*, c. 14.

monius était le christianisme. Cette opinion n'est point vraisemblable. Porphyre déclare, dans le troisième livre de son ouvrage contre les chrétiens, qu'Ammonius abandonna le christianisme, dès qu'il fut en âge de penser et de philosopher par lui-même (1) ; ce n'est donc pas le christianisme qu'il enseigna à ses disciples. Il est vrai qu'Eusèbe conteste l'affirmation de Porphyre et la traite de calomnie (2) ; mais quand cela serait, conçoit-on qu'Ammonius exigeât le secret sur la doctrine chrétienne, qui s'enseignait partout à ciel ouvert? Qu'il l'eût enseignée en secret pour éviter les persécutions, à la rigueur cela n'est pas impossible; mais au lieu d'enchaîner ses disciples, il devait, selon l'esprit de la religion, leur conseiller le courage dont il manquait, et les pousser à l'apostolat. Il est certain par le témoignage même de Porphyre, qu'Ammonius avait été élevé dans le christianisme ; c'est un point acquis, et il n'est pas sans importance ; il n'est pas moins certain qu'il enseigna, non la religion chrétienne, mais une philosophie éclectique. Saint Pantène, dont il dut être le disciple, et saint Clément d'Alexandrie, enseignaient la philosophie, et ne se bornaient pas au dogme chrétien. D'ailleurs, à quoi tendent ces disputes? Eusèbe, et les écrivains ecclésiastiques qui l'ont suivi, regardent-ils la religion comme compromise, si l'école d'Alexandrie n'a été inspirée par elle? Mais l'école d'Alexandrie, toute grande qu'elle est, ne fait pas à la raison au-

(1) Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. 6, c. 19.
(2) L. l.

tant d'honneur que Platon et Aristote; s'agirait-il donc de revendiquer pour le christianisme la théorie des émanations? Nous ne connaissons pas la philosophie d'Ammonius Saccas; mais celle de Plotin, que nous connaissons, n'est pas sortie du christianisme, puisque sur tous les points elle en diffère (1).

Pour faire connaître Plotin, nous suivrons pas à pas la biographie que Porphyre nous en a laissée (2). Elle porte tous les caractères de la véracité la plus scrupuleuse; et les faits merveilleux que Porphyre atteste comme témoin oculaire, prouvent la crédulité et l'esprit superstitieux de l'historien, sans rien ôter à la confiance qu'il mérite.

Plotin rougissait d'avoir un corps, et ne voulut jamais donner de renseignements sur sa famille et son pays. Nous savons cependant par Eunape, qu'il était né à Lycopolis (3). Dans sa dernière maladie, il fallut user de violence pour essayer quelques remèdes. Il mourut la deuxième année du règne de Claude, à l'âge de soixante-six ans. Porphyre était alors à Lilybée, Amélius à Apamée en Syrie, Castricius à Rome; Plotin n'avait auprès de lui qu'Eustochius. Voici ce que Plotin racontait lui-même des circonstances de sa vie dans ses entretiens avec ses amis (4). Il avait vingt-huit ans lorsqu'il se mit à fréquenter les cours à Alexandrie. Tel était son amour de

(1) Cf. Bayle., *art.* Ammonius Saccas. Brucker, t. 2, p. 205 sqq.

(2) *Vie de Plotin*, par Porphyre, en tête des *Ennéades*, édition de Creuzer, ch. 1.

(3) Eunape, Πλωτῖνος.

(4) *Vie de Plotin*, c. 3.

la science, qu'il fut pris d'une sorte de désespoir en voyant combien les princes de la philosophie Alexandrine, étaient loin de répondre à son attente. Un de ses amis lui enseigna Ammonius, encore ignoré ; à peine Plotin l'eut-il entendu, qu'il s'écria : Voilà ce que je cherchais (1). Il voulut ensuite connaître la philosophie des Perses et des Indiens. Ces longs voyages, ce soin scrupuleux de s'initier à toutes les civilisations et à toutes les doctrines, étaient dans les mœurs philosophiques du temps. Dans les histoires qu'on écrivait des anciens philosophes, on accueillait les traditions les plus apocryphes sur leurs prétendus voyages ; on s'exposait soi-même à tous les dangers pour recueillir de la science, et pour que rien ne périt des antiques traditions de l'humanité. Plotin se joignit, à l'âge de trente-neuf ans, à l'armée que Gordien menait contre la Perse. Gordien fut tué en Mésopotamie, et Plotin se sauva à grand'peine à Antioche. Il avait quarante ans lorsqu'il vint à Rome sous le règne de Philippe. Là sa réputation de science et de vertu se répandit longtemps avant qu'il eût commencé d'écrire ; l'empereur Gordien et sa femme Salonina furent au nombre de ses admirateurs et de ses protecteurs. Plotin rêvait alors de réaliser le vœu de Platon dans sa *République*, et il proposa à l'empereur de relever une ancienne ville de la Campanie, de la peupler de philosophes et de l'appeler *Platonopolis* ; des envieux firent échouer ce projet (2). On a

(1) *Vie de Plotin*, c. 3.

(2) *Ib.*, *c.* 12.

contesté que ce projet eût même existé, malgré l'autorité de Porphyre, et l'on a soutenu surtout qu'un empereur romain ne pouvait prêter l'oreille à de telles chimères. Pourquoi non ? Qui pourrait dire ce qui peut flatter le caprice d'un pouvoir absolu ? Les monastères chrétiens qui commencèrent à se fonder bientôt après, l'histoire d'Apollonius de Tyane et de tant d'autres, celle de Porphyre lui-même, et plus encore celle de Jamblique, montrent assez que les philosophes de ce temps n'hésitaient pas à embrasser un genre de vie austère, et à se charger de pratiques difficiles, moitié par mépris du corps et dédain de la vie, moitié par une sorte d'exaltation mystique qui leur persuadait de mener déjà, quoique dans un corps, la vie des anges, βίος ἀγγελικὸς ἐν τῷ σώματι. L'un des disciples de Plotin, le sénateur Rogatianus, négligea ses biens, donna la liberté à ses esclaves, et refusa toutes les dignités pour suivre la philosophie (1). Cette force d'âme et la constance qu'il déploya dans ses maladies, lui valurent l'intimité de Plotin. Tout ce qu'il y avait alors de grand dans la philosophie, briguait l'honneur de cette amitié; Amélius, dont le véritable nom était Gentilianus, et qui se faisait plutôt appeler Amérius, à cause du sens étymologique de ce mot ἀμέλιος; Paulin de Scythopolis, médecin; Eustochius d'Alexandrie, autre médecin, qui assista Plotin à son lit de mort; Zoticus, poëte qui fit des corrections aux œuvres

(1) *Ib.*, c. 7.

d'Antimaque, et mit en vers l'histoire Atlantique (1); l'Arabe Zéthus, gendre de Théodose l'un des amis d'Ammonius; Castricius, lié avec Porphyre d'une amitié fraternelle, ce même Firmus Castricius, à qui Porphyre adressa son traité *sur l'Abstinence*; les sénateurs romains Sabillinus et Marcellus Orontius; Sérapion d'Alexandrie, d'abord rhéteur, puis philosophe, et qui était, comme Porphyre l'atteste en passant, un avare; tels étaient les premiers parmi ses amis et ses disciples (2). Dans ce nombre, il faut aussi compter des femmes; Gemina, chez laquelle il demeurait, et sa fille du même nom; Amphiclia, fille d'Ariston et femme du fils de Jamblique (3). Porphyre se cite le dernier, mais en ajoutant que Plotin le traitait comme son ami le plus cher, et le chargea de la révision de ses ouvrages (4).

Plotin était tuteur de beaucoup d'enfants, entre autres de Potamon, et telle était son intégrité, que pendant vingt-six ans de séjour à Rome, malgré toutes ses tutelles, il ne se fit pas un ennemi. Olympius d'Alexandrie, qui avait entendu quelque temps Ammonius, et qui aspirait à être le prince des philosophes, prit Plotin pour but de ses maléfices (5); mais Plotin sut les faire tourner contre lui et tous les maux qu'Olympius souhaitait à son ennemi lui arrivaient à lui-même. On avait prié Plotin

(1) *Voyez* le *Timée* de Platon, p. 24 sq.
(2) *Vie de Plotin*, c. 7.
(3) Ch. 9.
(4) Ch. 7.
(5) Ch. 10.

d'évoquer son démon; il refusa longtemps; enfin, l'évocation faite, on vit un Dieu apparaître: au lieu d'un démon comme les autres hommes, Plotin avait un Dieu pour génie familier et pour gardien. Un jour qu'Amélius le priait d'aller à ses sacrifices: « C'est à eux, dit-il, de venir à moi; » ses disciples n'osèrent lui demander le sens de cette réponse (1). Porphyre récite cinquante et un vers d'un oracle rendu à la demande d'Amélius, qui avait demandé après la mort de Plotin, où était son âme (2). Ces vers, dit Porphyre, témoignent des bonnes qualités de l'âme de Plotin, de sa douceur, de sa bonté, de l'élévation de ses idées, de son ardeur pour remonter à Dieu. L'âme de Plotin, selon l'oracle, est allée rejoindre Minos, Rhadamante, Éaque, et les esprits bienheureux. L'oracle ajoute que Plotin avait vu ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν, en lui-même et face à face, des choses que les autres philosophes ne voient pas. Plotin s'éleva souvent, et quatre fois pendant que Porphyre était auprès de lui, jusqu'au premier et souverain Dieu, δαιμονίῳ φωτὶ εἰς τὸν πρῶτον καὶ ἐπέκεινα θεὸν ταῖς ἐννοίαις (3). Pour moi, dit Porphyre, je n'ai été uni à Dieu, ἑνωθῆναι, qu'une seule fois, à l'âge de soixante-huit ans.

On lut un jour devant Plotin un écrit immodeste. Il se leva plusieurs fois pour sortir, et se contint avec peine. Il chargea Porphyre d'en faire la réfutation (4).

(1) Ch. 10.
(2) Ch. 22, 23.
(3) Ch. 23.
(4) Ch. 15.

Telle était sa perspicacité qu'il devinait les actions les plus secrètes. Un vol fut commis chez lui; il fit comparaître ses domestiques, et sans les interroger, il désigna le voleur. Il prédit de Polémon qu'il avait les passions vives, et n'arriverait pas à la maturité, ce que l'événement vérifia. Porphyre avait le dessein de se suicider, mais il ne l'avait pas confié à Plotin, qui le devina, et le fit changer de résolution (1).

Il étudia l'astronomie, plutôt en astrologue qu'en mathématicien; mais ayant reconnu la fausseté de plusieurs prédictions, il n'hésita pas à réfuter cette science (2). Il savait la géométrie, l'arithmétique, la mécanique, la musique. On trouve dans ses livres des dogmes stoïciens, péripatéticiens; il emprunte surtout à la métaphysique d'Aristote. Il connaissait les commentateurs, mais il ne jugeait jamais que par lui-même, ou d'après le sentiment d'Ammonius. Il lut le livre de Longin et Philarque sur les principes: Longin, dit-il, est un philologue, et non un philosophe. Origène étant venu à sa leçon, Plotin rougit et se tut; Origène le pria de continuer. « On ne saurait enseigner, répondit-il, devant des gens qui connaissent tout ce qu'on peut leur dire (3). » Quelques chrétiens et quelques philosophes, partisans d'Adelphius et d'Acylinus, et mettant en avant les écrits de Zoroastre et de quelques autres, prétendaient que

(1) Ch. 11.
(2) Ch. 15.
(3) Ch. 14.

Platon n'avait pas sondé les profondeurs de l'essence intelligible, τὸ βάθος τῆς νοητῆς οὐσίας. Plotin ne se contenta pas de les réfuter dans ses leçons ; il écrivit contre eux le livre qui est intitulé : *Contre les Gnostiques*, et laissa le soin à ses amis d'achever la réfutation. Amélius écrivit quarante livres contre celui de Zostrianus, et Porphyre se chargea de montrer que le prétendu livre de Zoroastre, dont ils faisaient le fondement de leur fausse doctrine, était un ouvrage apocryphe (1). Les Grecs accusaient Plotin de s'approprier les opinions de Numénius ; Amélius fut chargé de leur répondre dans un livre sur la différence de Numénius et de Plotin, qu'il dédia à Porphyre. Porphyre lui-même attaqua la doctrine de Plotin, parce qu'il mettait les Intelligibles en dehors du νοῦς, ὅτι ἔξω τοῦ νοῦ ὑφέστηκε τὰ νοητά. Plotin le fit réfuter par Amélius, et Porphyre se rendit après une réplique et une duplique, et chanta, dit-il, la palinodie.

Érennius, Origène et Plotin, étaient convenus de tenir secrets les dogmes qu'ils tenaient d'Ammonius. Érennius manqua le premier à cet engagement. Origène le suivit; ce dernier, selon Porphyre, ne composa que deux écrits, savoir, son livre *sur les deux Démons*, et un autre pour démontrer qu'il n'y a d'autre organisateur du monde, ποιητής, que le Roi (2). Ce passage de Porphyre est important pour la distinction des deux Origènes, que beaucoup d'auteurs ont confondus. Plotin s'abstint plus longtemps

(1) Ch. 15.
(2) Ch. 3.

d'écrire, et pendant dix années il se contenta de répondre aux questions et aux objections de ses amis. Il le faisait avec une rare éloquence, non pas que son style fût irréprochable; sa prononciation même était vicieuse; mais la puissance de ses raisonnements, la souplesse de sa logique, et plus que tout cela la ferveur de sa conviction, faisaient oublier ces légers défauts. Le feu de son imagination lui montait au visage (1), et illuminait sa physionomie. Sa beauté, qui était remarquable, prenait alors un caractère presque divin. Amélius qui a passé vingt-quatre ans près de lui, nous apprend qu'il résultait de cette absence de méthode, beaucoup de divagation et de confusion; il s'occupait à rédiger les réponses du maître en forme de dissertations, et il n'en avait pas encore écrit cent au bout de dix-huit ans, quand Porphyre les rejoignit à Rome (2). Il faut se rappeler que les Alexandrins écrivaient tous avec rapidité, presque toujours au hasard, sans aucun ordre, sans aucun souci du style. Plotin écrivait si facilement, qu'on eût dit qu'il copiait. Il ne relisait jamais ce qu'il avait écrit (3). Son écriture était illisible, les lettres et les syllabes inachevées; point d'orthographe. L'esprit toujours tendu, les idées qu'il avait eues une fois, lui restaient toujours présentes; interrompu par une visite, il s'arrêtait au milieu d'une phrase, se mêlait à la conversation avec facilité, quelque sé-

(1) Ch. 12.
(2) Ch. 3.
(3) Ch. 8.

rieuse qu'elle fût, et continuait ensuite son travail à partir du dernier mot, sans relire ce qui précédait, comme si son esprit n'eût pas tenu compte du temps employé aux affaires humaines. Sa pensée continue ne s'arrêtait que pendant le sommeil; encore dormait-il très-peu; son application au travail, et son excessive frugalité prolongeaient ses veilles. Quand il se résolut d'écrire, sur les instances de Porphyre et de ses autres disciples, il ne put s'astreindre à suivre un plan; il prenait les questions comme elles venaient. Porphyre nous a conservé l'ordre et la date de la composition des ouvrages de Plotin. Il les distingue d'après ce point de vue et aussi d'après leur mérite, en quatre séries. La première se compose de vingt et un livres, écrits avant l'arrivée de Porphyre (1); les vingt-quatre livres de la seconde série ont été faits pendant les six années du séjour de Porphyre à Rome. Ils sont parfaits, à bien peu d'exceptions près, dit Porphyre, et accusent la maturité de l'âge et du talent. Au contraire, les cinq livres que Porphyre cite en troisième lieu, savoir, un livre sur *le bonheur*, deux sur *la Providence*, un sur *l'intelligence, et ce qui est au-dessus de l'intelligence*, un sur *l'amour;* ces cinq livres, qui furent envoyés à Porphyre, lorsqu'il était en Sicile, annoncent une sorte de décadence. Enfin, cette décadence est encore plus marquée, selon Porphyre, dans les quatre derniers ouvrages de Plotin, qu'il composa peu de temps avant sa mort, et dont nous donnons aussi

(1) Ch. 3, 4, 5 et 6.

les titres : *Nature et origine du mal; de l'Influence des astres; de l'Homme et de l'Animal; du premier Bien et des autres Biens* (1).

Lorsque Porphyre s'occupa de mettre en ordre les écrits de Plotin, comme il en avait été chargé, il préféra, dit-il, l'ordre des matières à celui de la composition; mais il est difficile ou même impossible d'apercevoir un ordre régulier dans l'arrangement des *Ennéades*. Le plan manque partout, dans l'ensemble et dans les détails. Il paraît qu'outre l'édition des *Ennéades* qu'avait donnée Porphyre, il y en eut une autre du médecin Eustochius, le même qui soigna Plotin à son lit de mort. Trois manuscrits, celui de Darmstadt, du XVI^e^ siècle, et les manuscrits 240 et 241 de la bibliothèque de Saint-Marc, à Venise, l'un et l'autre du XV^e^ siècle, portent cette mention à la page 423 : « Ici finit le second livre et commence le troisième dans Eustochius; mais dans Porphyre ce qui suit fait partie du second livre (2). » On peut conclure de l'existence de cette note, non-seulement qu'il y avait quelque différence entre l'édition d'Eustochius et celle de Porphyre, mais que ces différences étaient rares et de peu d'importance; de sorte qu'en rapprochant cette circonstance du passage où Porphyre s'attribue à lui seul la division des œuvres de Plotin en six *Ennéades*, dans lesquelles

(1) Ch. 6. — Voici la place de ces neuf livres dans les *Ennéades :* première *Enn.*, liv. 4; troisième *Enn.*, liv. 2 et 3; cinquième *Enn.*, liv. 3; troisième *Enn.*, liv. 5; première *Enn.*, liv. 8; deuxième *Enn.*, liv. 3; première *Enn.*, liv. 1 et 7.

(2) *Ennéade* 4, l. 4, c. 30.

l'ordre de la composition n'est nullement observé, on voit que l'édition d'Eustochius devait avoir eu celle de Porphyre pour base. Amélius, de son côté, avait copié littéralement le manuscrit de Plotin; et c'est cette transcription que Longin avait entre les mains, comme on en voit la preuve dans Porphyre lui-même (1). Il insère tout au long une lettre que Longin lui avait écrite pour lui demander une copie de son édition de Plotin. Longin n'avait entre les mains qu'un manuscrit d'Amélius rempli d'incorrections et dont on pouvait à peine se servir. Il désire vivement, ὑπερεπιθυμῶν, lire ce que Plotin a écrit sur l'âme et sur l'être. « Les ouvrages de Plotin, dit-il, sont dignes de tout honneur et de tout respect. Je n'admets pas toutes ses opinions, τὰς πολλὰς τῶν ὑποθέσεων; mais j'admire l'esprit philosophique, la force et l'étendue des idées, et je le compare aux plus grands penseurs. » Dans la préface de son livre περὶ τέλους, dédié à Plotin et à Amélius, il prétend que leurs successeurs n'ont fait que les reproduire et qu'ils sont pleins d'idées, mais il se présente très-nettement comme l'adversaire de leur méthode et des interprétations

(1) *Éditions des Ennéades.* Édition grecque-latine, avec la traduction, les notes et les arguments de Marsile Ficin, Bas., 1580, fol. La même, avec la date de 1615. La traduction latine de Ficin, sans le grec, Flor., 1492, fol.; Sal., 1540, fol.; Basl., 1559, fol. Les arguments de Ficin parurent aussi à part dans le second vol. de ses œuvres. Édition du περὶ τοῦ καλοῦ (sixième livre de la première *Ennéade*), Creuzer; Heidelb., 1814, in-8. Le même Creuzer avait traduit dans le premier volume de ses *Studien*, Francf. et Heidelb., 1805, le huitième livre de la troisième *Enn.*, περὶ φύσεως καὶ θεωρίας καὶ τοῦ ἑνός. D'Engellardt a traduit la première *Enn.* en allemand, 1820. Enfin, M. Creuzer a publié son édition complète à Oxford en 1835, trois vol. in-4, véritable modèle de sagacité et d'érudition.

qu'ils ont données de la théorie des idées de Platon.

Porphyre, après ces passages de Longin, remarque que ce grand critique ne connaissait pas l'incorrection habituelle du style de Plotin. C'est à Plotin lui-même et non à Amélius qu'il faut attribuer les fautes qui ont choqué Longin. Porphyre à cet égard est très-sévère pour son maître. Il y a du génie même dans le style de Plotin; mais il est vrai que les élans d'enthousiasme, les aspirations mystiques, les expressions fortes ou brillantes y sont comme étouffées sous la diffusion et l'obscurité habituelle de l'exposition. Ce sont des feuilles sibyllines, où le dieu se retrouve, mais à de longs intervalles.

Quant à l'édition même de Porphyre, il nous apprend qu'il a divisé les ouvrages de Plotin en six *Ennéades* par respect pour le caractère sacré du nombre neuf; mais quoiqu'il affirme en même temps avoir eu égard à l'ordre des matières, ce qu'il dit lui-même de cet ordre prétendu, montre combien l'entreprise était difficile (1). La première *Ennéade* a pour objet les rapports de l'âme et du corps et la morale; la seconde, la description du système du monde, la métaphysique; la troisième, le destin, la Providence, l'amour; la quatrième, l'âme; la cinquième, l'esprit (ce que Porphyre comprend sous ce titre est la théodicée et la cosmologie); enfin, la sixième *Ennéade*, dont Porphyre ne parle pas, contient le système des Idées et des Nombres.

Il suffit de jeter un coup-d'œil sur les *Ennéades*

(1) Cf. Hégel., t. 3, p. 39.

pour s'assurer que le système de Plotin ne forme pas un tout dont les parties s'enchaînent dans un ordre régulier et méthodique. Le désordre évident qui y règne ne tient pas seulement au style et à la composition, mais au fond même des pensées. Nous savons que Plotin les a écrites en quelque sorte au hasard, puisqu'il ne dirigeait pas lui-même la suite de ses pensées, et qu'il se mettait à écrire sur chaque sujet à mesure que les questions d'un de ses disciples l'y avaient provoqué. Mais si les méditations antérieures de Plotin l'avaient conduit à des solutions fixes et arrêtées, s'il avait comparé ces solutions entre elles de manière à leur donner une nouvelle force en les appuyant les unes sur les autres; en un mot, si avant de composer les *Ennéades* il avait été en possession d'une philosophie complète, ou du moins des principes généraux d'une philosophie, quelque chemin qu'on lui eût ensuite fait prendre, il se serait toujours retrouvé, et il serait possible de donner à ses idées l'ensemble et l'enchaînement qu'elles n'ont pas dans l'état où elles nous sont parvenues. Cette rigueur systématique n'était ni dans les habitudes de son temps, ni dans le caractère de son génie. La philosophie épuisée vivait de rapprochements ingénieux et stériles entre des systèmes contradictoires qu'on s'efforçait en vain de concilier; et Plotin, malgré sa verve originale et féconde, sollicité par toutes les questions, profondément dogmatique, toujours entraîné en avant, ne sentait ni le besoin, ni le désir de faire

concorder ses anciennes opinions avec les nouvelles, et se serait moins inquiété, à coup sûr, d'une contradiction que d'une omission.

Cependant, malgré ses allures irrégulières, la philosophie de Plotin touche à toutes les questions et depuis Dieu jusqu'à l'homme ne laisse aucun problème sans l'approfondir. Les premiers penseurs de la Grèce, nouveaux venus dans le monde des idées, ne sentant rien derrière eux, avides de connaître, faciles à contenter comme des esprits qui débutent, et tout émerveillés de leurs propres découvertes, n'avaient point mis de bornes à leur ambition scientifique. Le même caractère d'universalité marqua les derniers moments de la philosophie grecque. Aux constructions hardies des pythagoriciens et des Éléates, conçues d'un seul coup, en pleine liberté, dans une parfaite ignorance des difficultés et des périls, répondent après tant de siècles les encyclopédies des Alexandrins, où toutes les questions sont abordées, toutes les difficultés prévues, toutes les opinions discutées.

Parmi tous les sujets que Plotin effleure ou approfondit tour à tour, une idée le préoccupe constamment, l'idée de l'absolu; il y revient sans cesse, par tous les chemins. Ce qui reste surtout dans l'esprit quand on a embrassé toute sa doctrine, c'est sa théorie de Dieu et de l'action de Dieu sur le monde. Lorsqu'il sortit pour la première fois de sa patrie inconnue et vint à Alexandrie chercher la science, l'idée de Dieu sans doute le poussait; elle allumait

en lui cette ardeur philosophique que nul ne surpassa ni n'égala jamais. La religion qui grandissait alors appelait tous les esprits vers cette haute région, si le courant des idées philosophiques ne les y avait déjà conduits. Plotin d'ailleurs était de ceux qui vont droit aux problèmes définitifs, parce que la philosophie n'avait pas pour lui un caractère exclusivement scientifique, et que ses recherches sur l'origine et la nature des choses se rattachaient dans sa pensée à l'usage qu'il devait faire de ses facultés, et à ce qu'on appelait dans l'école d'Alexandrie comme dans l'Église, *τὴν σωτηρίαν*, le salut. Aristote peut passer avec indifférence de la théologie aux mathématiques, parce qu'il étudie pour savoir, et ne songe qu'à éclairer son esprit. Plotin, qui regardait la spéculation philosophique comme une véritable prière, rapportait tout à cet unique but, sa pensée, ses actions, toute sa vie. Il avait, comme on disait alors, embrassé la vie philosophique, et c'était la vie d'un ange dans un corps humain, *βίος ἀγγελικὸς, βίος ἀσωμάτων ἐν σώματι.* Les Alexandrins sont admirables dans leur ardeur pour conformer leur conduite à leurs principes, pour rattacher tout leur être aux spéculations dont ils nourrissent leur esprit. C'est un des plus nobles caractères de cette glorieuse et malheureuse école. Comme ils identifient, à l'exemple de Platon, l'objet de la connaissance et celui de l'amour, la connaissance parfaite et le bonheur parfait, ils ne cessent de recommander en même temps et presqu'au même titre l'usage de

la méthode dialectique et la pratique de toutes les vertus (1). N'est-ce pas, en effet, le double chemin qui conduit à Dieu? Les hommes, selon Porphyre (2), dans leur désir de combler le vide de leurs passions ressemblent aux Danaïdes qui s'épuisent à remplir un tonneau sans fond; le philosophe a un autre but: il cherche ce qu'il est, d'où il vient, où il va surtout, Τίς τε ἔστιν, καὶ πόθεν ἐλήλυθεν, ποῖ τε σπούδειν ὀφείλει; il porte en lui, comme un dépôt sacré, une loi qui n'est pas écrite et n'en est que plus divine, νόμον ἄγραφον καὶ θεῖον μάλιστα. Tout ce qui n'est pas l'amour de Dieu n'est rien, il n'y a que cette pourriture qui fortifie (3). Ne demandez-vous pas aux Dieux, disait-il à Anébon, quel est le souverain bien, notre seule véritable affaire? Si votre Dieu ne vous le dit pas, ce n'est pas un Dieu, c'est le trompeur, et toute votre science n'est que mensonge (4).

(1) Cf. Hégel, II.
(2) Περὶ ἀποχῆς, l. 1, 29 sq, et l. 3, 26.
(3) *Ib.*
(4) *Lettre à Anébon.*

CHAPITRE II.

DE LA DIALECTIQUE.

Discussions élevées entre Platon et Aristote sur la nature des universaux. Les universaux, obtenus par l'abstraction et la généralisation, ne sont que des termes collectifs. Le sentiment de Platon sur ce point ne diffère pas de celui d'Aristote. Les idées, selon Platon et selon Plotin, ne sont pas simplement des termes collectifs, parce qu'elles ne sont pas le produit immédiat de la généralisation, mais l'objet de la réminiscence. La dialectique emploie la généralisation, non pour produire l'idée, mais pour écarter les phénomènes, et pour aider le souvenir. La seule différence entre Platon et Aristote, est que Platon admet la réminiscence, et qu'Aristote la nie.

Si le connaître égalait l'être, si les liens qui unissent les pensées répondaient aux rapports que soutiennent entre eux leurs objets, l'intelligence, pour parcourir toute sa sphère, devrait se placer d'abord au sein de l'intelligible le plus parfait, qui est l'unité absolue, et descendre de degrés en degrés, non pas jusqu'à l'imperfection en soi, non pas jusqu'au non-être, puisque le mal et le non-être ne peuvent être ni pensés, ni conçus, ni imaginés; mais jusqu'à cette nature infinie qui précède immédiatement le néant, et qui par conséquent dans la chaîne de l'être, comme dans les degrés de perfection, occupe le

dernier rang. Mais il n'en est pas ainsi ; quand notre esprit se voue à la science, il prouve par cela même qu'il sent son origine et sa force ; il ne se peut pas qu'en même temps il ne sente sa faiblesse. Déchus que nous sommes, le multiple seul, c'est-à-dire le moindre être, nous est immédiatement accessible. Nous ne pouvons pas voir ce qui est éternel, ou du moins, quelque effort que nous fassions, nous ne le pouvons voir qu'à la suite de longs travaux, de purifications, de prières, et par une grâce particulière du Dieu qui se communique ; au début, notre impuissance est complète. Les liens qui nous attachent au corps sont trop pesants. Tout ce qui, dans cet état, nous élève au-dessus des phénomènes, c'est un souvenir et une espérance ; un écho affaibli, qui pourtant nous enchante, et que nous ne pouvons saisir ; un amour puissant qui s'élève, pour un objet presque inconnu, encore indéfinissable, et devant lequel s'efface tout ce qu'on peut désirer sous le ciel (1). Encore cet écho ne vibre-t-il pas de lui-même ; tout se tait dans notre âme, l'esprit et le cœur sont endormis, jusqu'à ce qu'un des mille bruits ou des mille phénomènes de la terre, fasse commencer ce rêve qui nous dégoûte à l'instant des trompeuses réalités du monde, et dont la science achevée n'est que le réveil. Ainsi, tandis que la science parfaite descendrait de Dieu jusqu'à nous, la nôtre se fraye péniblement une route pour s'élever pas à pas vers Dieu.

(1) *Enn.* 4, l 7, ch. 8.

C'est notre arrêt, il faut le subir. Quelque triste que soit le monde, il faut d'abord y arrêter nos regards; car si la science vise plus haut, c'est de là qu'elle doit partir. Il faut pénétrer la nature du monde pour apprendre à le mépriser; ou s'il renferme quelque étincelle du vrai bien, pour la prendre dans ce néant, et par elle exalter notre âme jusqu'à la ramener à Dieu, son origine et sa fin. De même que Platon instruit par Héraclite à ne pas nommer un fleuve, à ne pas même le montrer du doigt, fixa pourtant ses regards sur ces eaux fugitives, avant de contempler les essences éternelles, Plotin s'arrête un instant dans ce monde, et cherche dans la sensation, non pas le fondement, mais l'occasion de la science.

Qu'est-ce que la sensation et la chose sensible? Rien de durable, même aux yeux des physiciens et du vulgaire. Les phénomènes naissent et meurent, sans que l'ordre des choses soit troublé. Ils se pressent en si grand nombre, que l'attention de l'homme ne suffit pas pour les suivre, ni sa mémoire pour les retenir; et quand il les retiendrait, que ferait-il de cette connaissance? Un fait ne donne rien au delà de lui-même, et la pensée qui les refléterait tous, n'en serait ni plus forte ni plus complète. Il n'y a donc pas de science des individus, non pas même à cet humble degré de la science qui accepte le monde visible pour champ et pour limite. Il n'y a que la science des universaux. Platon l'a démontré dans le *Théétète*, Aristote dans la *Métaphysique*. Quand l'esprit a généralisé, la notion qu'il conçoit, qu'elle existe ou non

en dehors de lui-même, est désormais indépendante des individus qui l'ont fournie. Ils peuvent périr; elle demeure.

Mais l'esprit, en quittant l'individu pour l'universel, abandonne-t-il le monde sensible pour un autre monde, ou ne fait-il, comme l'a pensé Aristote, que transformer les objets de la sensation? C'est la ferme croyance des Platoniciens, et des Alexandrins par conséquent, que les universaux constituent un monde à part, monde immuable, éternel, intelligible, où les esprits seuls pénètrent, où la pensée saisit directement les essences, où la beauté resplendit sans voiles. Le premier pas accompli au delà du monde sensible, est donc déjà comme une sorte d'initiation philosophique; mais pour apaiser la violence et les appétits du corps, pour dompter cette bête féroce, et concevoir dans son âme un ardent amour de la vérité intelligible, il faut être de ces privilégiés dont la chaîne est moins lourde, ou les ailes plus puissantes. Les musiciens, les amoureux, et les philosophes ont seuls, selon Plotin, reçu l'influence secrète, sans laquelle on lutterait vainement contre le torrent de la sensation (1). Les nombres, l'harmonie et la beauté, voilà l'étude qui peu à peu détache leurs âmes de leurs liens corporels, et les prépare à la Science. La Dialectique les reçoit dégagées de toutes entraves, et leur fait traverser le monde des Intelligibles (2).

(1) *Enn.* 1, l. 3, ch. 1, 2 et 3.
(2) *Enn.* 1, l. 3, ch. 4.

Ainsi tout dépend des universaux, ou idées, et de la méthode dialectique par laquelle nous découvrons les universaux. La dialectique a pour but immédiat la définition, et pour moyens, les facultés par lesquelles on définit (1). Cependant Platon et Aristote, qui diffèrent totalement sur la nature des idées, font le même usage de la définition, et emploient les mêmes procédés pour l'obtenir. Un examen attentif de la nature et de la valeur de la dialectique, est donc l'introduction nécessaire de la philosophie de Plotin, et de toute philosophie platonicienne.

Qu'est-ce que cette notion, que Platon et Aristote s'accordent à nommer générale ou universelle, τὸ καθόλου? Par quel procédé est-elle acquise? Qu'est-elle dans l'esprit? A quoi répond-elle au dehors? Elle est acquise par une suite d'opérations de l'esprit, dont voici les noms : comparaison, abstraction, généralisation, et que Plotin comprend sous le nom de définition qui les résume toutes (2). L'esprit rap-

(1) Plotin définit ainsi la dialectique : c'est une méthode qui nous apprend la nature de chaque être, et ses rapports de convenance et de disconvenance avec les autres êtres. Τίς δὲ ἡ διαλεκτικὴ, ἣν δεῖ καὶ τοῖς προτέροις παραδιδόναι; ἔστι μὲν δὴ ἡ λόγῳ περὶ ἑκάστου δυναμένη ἕξις εἰπεῖν, τί τε ἕκαστον, καὶ τί τῶν ἄλλων διαφέρει, καὶ τίς ἡ κοινότης ἐν οἷς ἐστι, κ. τ. λ. *Ib.* Et il ajoute : Ἐπιστήμη περὶ πάντων, οὐ δόξῃ. La vraie connaissance, dit-il ailleurs, ἡ γνῶσις, est celle qui nous apprend la nature des choses, τί τε ἕκαστον, et non pas celle qui ne nous en apprend que les qualités, ποῖόν τι ἕκαστον, c'est-à-dire que la vraie connaissance est la connaissance acquise par la dialectique, qui pénètre directement la nature des objets, et ne se borne pas comme l'opinion, la δόξα, à en percevoir des images, τύπους. *Enn.* 5, l. 5, ch. 2.

(2) Τῇ διαιρέσει τῇ Πλάτωνος χρωμένη μὲν (ἡ διαλεκτικὴ) καὶ εἰς διάκρισιν τῶν εἰδῶν· χρωμένη δὲ καὶ εἰς τὸ τί ἐστι, χρωμένη δὲ καὶ ἐπὶ τὰ πρῶτα γένη, καὶ τὰ ἐκ τούτων νοερῶς πλέκουσα, ἕως ἂν διέλθῃ πᾶν τὸ νοητὸν, καὶ ἀνάπαλιν ἀναλύουσα, εἰς ὃ ἂν ἐπ' ἀρχὴν ἔλθῃ. *Enn.* 1. l. 3, c. 4.

proche deux objets; par la pensée il saisit leurs ressemblances, et isole ces qualités communes des qualités individuelles qui distinguent ces deux objets l'un de l'autre; ces ressemblances ainsi conçues forment dans notre esprit une idée factice, dont la réalité objective n'existe pas au dehors sous la forme simple et générale que l'idée elle-même a revêtue. Cette idée est en quelque sorte une expression ou formule collective; et toute opération de même nature, mettra l'esprit en possession d'un terme commun, qui lui rappellera toute une classe d'êtres par leurs côtés analogues, et lui donnera ainsi les moyens de mettre de l'ordre dans ses conceptions, et de s'élever au-dessus de la connaissance des individus.

Cet objet de la pensée qu'elle découvre ou qu'elle se forme à elle-même à la suite d'une abstraction, qu'est-il en soi? Il est d'abord une notion conçue par l'esprit; mais cette notion dépend-elle uniquement de l'acte de l'esprit qui l'a formée? L'esprit pouvait-il ne pas concevoir cette notion, ou la concevoir différente? A-t-elle, comme idée, une énergie qui lui soit propre, ou correspond-elle hors de l'esprit, à un objet réellement existant? Il est évident que parmi les notions générales, il en est que l'esprit forme à son gré, capricieusement, qui appartiennent tout entières à l'esprit qui les a faites, et qui ne sont plus rien, s'il en perd le souvenir. Ces notions-là sont évidemment un produit éphémère de l'intelligence sous l'action de la volonté; c'est un

phénomène passager de notre vie, qui n'a que la valeur d'une volition restée sans effet, d'une sensation oubliée. Il en est d'autres que la nature, en quelque sorte, nous enseigne elle-même à produire, car tout esprit humain, dans tous les temps, les a faites et les fera de la même façon; elles se retrouvent dans toutes les langues, elles sont même la première condition de la possibilité d'une langue. Ces idées-là ont donc une valeur, une importance réelle; elles ne dépendent pas de l'esprit qui les a conçues; mais cet esprit conçoit lui-même que par cela seul qu'il pense, il devait arriver à ces idées, en sorte qu'il est de la nature d'un esprit de les concevoir, et qu'il n'est pas d'esprit qui ne les conçoive. Que sont-elles cependant, en tant qu'idées? Une idée fût-elle nécessaire, n'est qu'une idée, c'est-à-dire un phénomène intellectuel; et si cette idée se produit nécessairement, cela ne peut pas tenir à une force qui est en elle, car un phénomène n'existe qu'au moment où il est produit, et n'a pas de puissance antérieure à sa production; c'est donc à une force qui est dans le sujet de l'idée, ou dans l'objet externe que cette idée représente. Dans le sujet? Cela peut être en effet, mais cela n'est pas suffisant; car pour que le sujet produisît cette idée générale, il a fallu qu'il en trouvât pour ainsi dire les éléments épars dans le monde extérieur; abandonné à lui-même, privé des sens, il ne pouvait pas même concevoir la première notion de l'un quelconque des éléments renfermés dans ce terme

collectif. Or, ce qui est dans le monde extérieur, ce n'est pas l'être abstrait et général; il n'y a dans la nature que des individus, et entre ces individus des rapports et des ressemblances. L'idée générale, même lorsqu'elle est formée nécessairement, ne correspond donc au dehors à aucun individu, dont elle soit la réalité objective; elle est la conception nécessaire d'un tout idéal, dont les parties seules sont réelles.

Il est vrai que l'esprit ne se borne pas à comparer des individus quant à leurs qualités permanentes. Il peut aussi comparer les mouvements entre eux, et établir des analogies et des différences dans toutes les catégories du mouvement, depuis le simple changement de lieu jusqu'à la génération. A ce point de vue, la valeur de l'idée générale change encore; car le résultat acquis n'est plus seulement une classification, c'est une loi. Le terme général n'exprime pas seulement tous les phénomènes ou tous les individus existants de la même espèce; il enferme la condition de ceux qui n'existent pas encore. Il n'y a donc plus à s'y méprendre; à coup sûr l'esprit ne produit cette loi ni par son caprice, ni en vertu de sa nature propre; car c'est une loi conçue comme indépendante et de la volonté et même de l'existence de l'esprit. D'un autre côté, il ne la découvre pas existante hors de lui comme un individu concret; on ne perçoit pas une loi, on la constate; on la constate par les mêmes moyens qui servent à établir une autre idée générale : on compare des mouvements

entre eux ; on abstrait ce qui, dans chacun, paraît déterminé par des causes accessoires ; ce qui au contraire a semblé permanent est exprimé par une formule, laquelle devient la définition de tous les mouvements de même espèce, passés, présents et futurs. Donc, puisqu'il faut comparer et abstraire, encore ici on forme un tout avec des éléments épars, et l'on conçoit dans l'esprit plus de réalité que les sens n'en apportent. Ce qui est vrai, ce qui est dans la nature des choses, c'est un mouvement, puis un autre, et un autre encore ; mais la loi n'est dans aucun des individus qui la subissent. Cependant cette conception de l'esprit n'est pas une création chimérique de l'esprit; elle est une induction régulière. Si, en effet, l'esprit est une fois pourvu de cette idée qu'il existe de l'ordre, de la régularité dans la nature, ou encore que tout ce qui ne contient pas en soi la plénitude de l'être a une cause, ou encore que rien n'existe sans une raison suffisante, toutes propositions identiques ; si, dis-je, l'esprit est pourvu, n'importe par quelle voie, de cette idée ou principe, en vertu de la faculté d'induire qu'il possède également, il peut et doit affirmer que l'ordre étant partout, est dans le cas particulier dont il s'agit, et que si un phénomène ne se comporte pas comme se sont comportés avant lui les phénomènes de la même espèce, c'est qu'il y a des circonstances nouvelles, et que la cause étant changée, l'effet ne peut rester le même. Qu'y a-t-il dans tout cela qui nécessite autre chose que des rapports con-

stants entre des phénomènes, et dans l'esprit, la faculté de raisonner? Il est vrai que la loi ne périra pas, si l'esprit périt; mais en dehors de l'esprit, où est-elle? Elle est dans la volonté de celui qui donne à tout le mouvement et l'être; elle n'est que là; ou plutôt elle n'est que cela. Si elle est autre chose, elle est un être concret subsistant à part, ou une partie des individus qui la subissent. La première supposition est inadmissible; d'abord rien ne la démontre, ensuite, elle donne lieu à une hypothèse hérissée de conséquences embarrassantes; enfin, cette hypothèse fût-elle vraie, une expérience incontestable nous avertit que nous découvrons les lois en comparant les mouvements, c'est-à-dire en expérimentant, et non pas en contemplant cet être prétendu, qui s'il existe, doit être démontré spéculativement en dehors de l'expérience. Quant à considérer la loi comme inhérente à chaque individu, cette supposition ne peut être admise qu'en un sens : c'est que toute nature spéciale contient en soi à chaque moment de sa durée une puissance qui doit se réaliser successivement en produisant les phénomènes dont cette même nature doit être le sujet ou le théâtre. Or, cette supposition loin d'être évidente par elle-même, a besoin d'être établie par les plus fortes preuves; et quand même elle serait établie, cette force même, inhérente à chaque individu, explique la production du phénomène particulier, et non pas la généralité de cette production. Une loi, par elle-même, n'est pas génératrice; elle n'est ni matière, ni es-

sence, ni cause du mouvement, ni cause finale; la loi n'est pas ce qui produit, elle est la règle commune à divers producteurs, ou à diverses actions du même producteur. Concevoir dans chaque individu une force active contenant ses développements futurs, c'est donc expliquer la cause des phénomènes; ce n'est rien expliquer de leurs lois; même dans cette hypothèse, la notion de loi s'impose à ces forces actives, comme elle s'imposait dans l'autre aux phénomènes inertes, en sorte qu'il faut en revenir à ce principe qu'il n'y a rien que d'individuel dans les individus; que les universaux sont conclus par l'esprit, qu'ils n'ont dans l'esprit que la réalité formelle d'une idée; qu'au dehors, dans les choses, ils n'existent que par phénomènes isolés et épars, et qu'enfin ils n'ont une cause formelle de leur stabilité que dans l'unité et la stabilité de l'acte quel qu'il soit par lequel tout est ou se fait. Ainsi, quelque généralisation que l'on fasse, si les universaux ne sont pas de purs noms, de simples créations de l'esprit, s'ils ont une valeur indépendante de l'esprit qui les conçoit et des choses qui les subissent, ils n'ont leur essence que dans la volonté qui produit les phénomènes, et s'ils existent dans les phénomènes eux-mêmes, ils n'y sont que comme les parties dispersées d'un tout. Voilà quelle est la nature de l'abstraction et de la généralisation; et voilà aussi quelles sont la nature et la valeur réelle des universaux que l'abstraction et la généralisation produisent.

N'y a-t-il pas d'autres universaux? Entre Dieu et le monde, n'existe-t-il rien que l'on puisse appeler universaux, idées, lois, nombres intelligibles, rien qui soit le modèle et le type du monde, existant comme lui à part, et avec plus de réalité que lui? Là est toute la question entre Platon et Aristote, entre les nominalistes et les réalistes du moyen âge, ou pour donner à ce problème son nom éternel, entre les sens et la raison. Mais ce serait ne rien comprendre à la grande lutte qui divise la philosophie depuis son origine que d'attribuer à Platon, à Plotin et en général aux rationalistes une opinion différente de celle d'Aristote sur tout ce qui vient d'être exposé. Il n'en est rien, tant qu'on reste dans ces termes, les rationalistes souscrivent à tout. Ils ne nient pas l'existence de conceptions générales qui ne représentent dans l'esprit aucune réalité individuelle externe, existant séparément dans la nature des choses; ils ne le nient même pas pour les idées de lois. Ils connaissent aussi bien, et mieux peut-être que leurs antagonistes, la nature du procédé de l'abstraction; ils savent que le réel est concret, et que la moindre soustraction opérée par la pensée dans les phénomènes ou les conditions d'un être, ne laisse plus subsister dans l'esprit qu'un être de raison, auquel il faudrait rendre ce qu'on lui a ôté pour en faire une réalité. Lorsque Aristote dit, en pensant aux idées produites par le procédé dont il s'agit, que les individus seuls existent, et que les universaux ne sont pas, que plus une idée est géné-

rale, plus elle s'éloigne de la réalité, et que le dernier degré de l'actualisation d'un être est sa réalisation dans la matière dernière, il n'y a rien là qui choque les théories de Platon. Si Platon s'exprime quelquefois dans les termes diamétralement contraires; s'il soutient que la réalisation matérielle est le moindre degré de l'être, que la réalité croît avec la généralité, et que l'idée la plus générale représente l'être des êtres, il parle alors dans un point de vue entièrement différent, qui se superpose en quelque sorte à celui d'Aristote, sans le contredire; et de là tant de malentendus sur l'opposition entre Platon et Aristote, sur la nature des idées de Platon et de la dialectique.

Non-seulement les platoniciens accordent tout ce que soutient Aristote sur la généralisation et les universaux qui en résultent; mais ils ont assez étudié ces opérations pour savoir quelle est la nature de la faculté qui les produit. C'est la première faculté de l'âme proprement dite, la διάνοια; et si quelquefois ils rapportent de simples généralisations au λογισμός, faculté supérieure, par laquelle nous appliquons aux données des sens les principes de la raison pure, c'est qu'ils ne consentent jamais à isoler complétement l'âme, comme principe connaissant, de l'esprit; que l'âme à leurs yeux, analogue seulement au multiple, ne pourrait sans la présence des axiomes, s'élever jusqu'à une conception universelle, et par conséquent sortir du relatif. Ils pensent à la vérité que nous connaissons d'autres universaux que

ceux d'Aristote; mais ceux-là, nous ne les devons pas à la généralisation, nous les devons à la réminiscence (1).

Voilà le point où le dissentiment véritable commence. Pour Platon, c'est déjà quelque science que cette classification des choses matérielles, et leur subordination à des lois; cet humble degré de la connaissance suppose déjà sans doute la présence d'une lumière supérieure; mais enfin il suffit pour exercer la διάνοια, de cette lumière obscure, si on peut parler ainsi, de cette raison inconnue à elle-même, qui nous fournit des principes dont nous ignorons la valeur et l'origine. Nul ne peut raisonner sans eux; mais on peut raisonner avec eux et par eux sans les reconnaître, ou même en les contestant. La science ainsi faite est une science secondaire, elle n'est pas la science des premiers principes, quoiqu'elle puisse s'en flatter dans son infirmité; ce n'est pas même une science à proprement parler; car elle a beau envelopper toute la nature du monde, elle ne sait rien ni de l'origine du monde, ni de tout ce qui est éternel. Mais telle qu'elle est elle convient à la plupart des hommes. Elle leur apprend à user de ce monde, tandis que la véritable science doit leur apprendre à le quitter. C'est à elle, à cette science inférieure, que les Alexandrins apportent les vertus purement politiques, vertus que Plotin pratiquait, qu'il recommandait même au commencement de la carrière philosophique, et

(1) Ἀλλὰ πόθεν τὰς ἀρχὰς ἔχει ἡ ἐπιστήμη αὕτη; ἢ νοῦς δίδωσιν ἐναργεῖς ἀρχὰς, εἴ τις λαβεῖν δύναιτο ψυχή. *Enn.* 1, l. 3, ch. 5.

qu'il finissait par dédaigner comme tous les mystiques. Il faut donc bien entendre que pour Platon et pour tous les Alexandrins, Aristote a raison dans tout ce qu'il affirme, et qu'ils ne se séparent de lui que quand il nie une autre réalité, une autre faculté, un autre instrument. Aristote n'admet d'autre science que la science expérimentale; Platon l'admet, quoiqu'il la dédaigne, et fait commencer la véritable science au point où celle-là finit; les Alexandrins, au-dessus de la science d'Aristote et de la science de Platon, et en les admettant l'une et l'autre, placent l'enthousiasme et l'illumination, supérieure à la science. Pour arriver au vrai Dieu que l'enthousiasme contemple, il faut traverser l'expérience et la dialectique. Qu'est-ce donc que la dialectique? En quoi diffère-t-elle de l'expérience et de l'enthousiasme, et d'abord de l'expérience?

La dialectique a pour but la conception des universaux, et pour point de départ le multiple ou les individus sensibles, comme la méthode d'abstraction et de généralisation. Bien plus, elle emploie elle-même la définition, c'est-à-dire l'abstraction et la généralisation dont la définition est le produit (1); mais le concept auquel elle parvient n'était pas engagé, soit en totalité soit par parties, dans les éléments sensibles de cette double opération. La généralisation aide seulement l'esprit à découvrir, à retrouver les idées, tandis qu'elle produit directement ces autres universaux qui ne sont que l'expression géné-

(1) *Enn.* 1, l. 3, ch. 4.

rale d'une classe ou la formule d'une loi. Selon les rationalistes, indépendamment du raisonnement et des sens, l'âme possède une faculté qui s'éveille à l'occasion des données sensibles, et nous donne des conceptions que les données sensibles ne contenaient pas, ne pouvaient pas contenir (1). Cette faculté, qui aux yeux des Alexandrins et de Platon n'appartient pas à l'âme, mais à une essence supérieure qui vivifie l'âme comme l'âme elle-même vivifie le corps, c'est-à-dire au νοῦς, cette faculté a pour cause la nature même, l'origine, la destinée passée et future du νοῦς auquel elle appartient. Autrefois unie intimement aux intelligibles, l'âme s'en souvient après la chute; destinée à remonter vers eux, elle y aspire. Cette faculté du νοῦς considérée comme moyen de connaître est donc un souvenir, une réminiscence, ἀνάμνησις, comme principe d'action, elle est un désir, un amour, l'amour philosophique, ἔρως (2). Un amour pour un objet connu et déterminé est un mobile puissant qui pousse l'esprit vers son but, sans lui permettre de s'en détourner; un amour pour un objet entrevu vaguement dans le souvenir, est une inquiétude, un malaise, une peine qui ne doit finir qu'avec les incertitudes de la connaissance. Le souvenir lui-même subit la loi de tous les souvenirs; il restera enfoui dans l'intelligence, comme une simple virtualité sans existence réelle, si son objet, ou à défaut, quelque image de son objet, ne vient l'éveiller. Or

(1) *Ib.*, ch. 5.
2) *Ib.*, ch. 3.

l'objet de l'intuition du νοῦς, avant et après cette vie périssable, et par conséquent l'objet de sa réminiscence ici-bas, l'intelligible, c'est l'être, l'éternel, l'immobile, le beau, l'un. Au contraire, l'objet des perceptions de l'ἐπιθυμία sur cette terre, le sensible, c'est le périssable, le multiple, le divers. Mais ce n'est pas le périssable en soi, ni le multiple, ni le divers, ni le non-être en soi. Le non-être sans aucune participation de l'être, le laid sans aucune participation du beau, ou, ce qui est la même chose, le multiple sans aucune participation de l'unité, c'est le néant absolu qui ne peut être ni nommé, ni désigné, ni imaginé, ni conçu; qui ne peut par conséquent soutenir de rapports, ni être l'objet d'aucune opération. L'objet sensible participe donc en quelque façon de la nature des intelligibles; il n'importe comment il en participe, la science pourra le rechercher et le déterminer plus tard; il en participe certainement, cela suffit. Il y a donc en lui quelque unité cachée sous le multiple, quelque essence ou du moins quelque image, quelque émanation de l'essence enfouie sous le phénomène. Il peut donc réveiller et il réveille en effet les souvenirs de l'intelligence. Mais comment? Par ce qu'il y a en lui de multiple, de divers? Non sans doute; par ce côté de lui-même qu'il doit à sa participation avec l'un. Plus cette participation sera grande, plus l'objet sensible aura de puissance pour faire revivre la réminiscence. En lui, quel est le voile qui cache et dénature l'image de l'unité? C'est ce qu'il contient d'individuel, de

spécial, de multiple, et par conséquent de périssable. Si donc l'esprit rapproche un objet sensible d'un autre, s'il les compare, s'il découvre que certaines qualités leur sont communes, comment ne conclurait-il pas que le particulier tient à la nature de l'être sensible, et le général à la participation du bien? Il abstrait donc, il généralise. Mais l'abstraction faite, est-ce l'être abstrait qu'il considère? Produit d'une opération de l'esprit, inférieur à la conception première, puisque la première conception représentait un être réel, tandis qu'il faut rendre à la seconde ce qu'on lui a ôté pour qu'elle cesse d'être chimérique, cet abstrait est au-dessous de la réalité sensible; mais précisément parce qu'il n'a plus les caractères individuels sans lesquels il n'a point de place dans le monde des sens, il présente une image moins défigurée du type éternel à l'imitation duquel il a été fait, il est donc plus propre à aider la réminiscence; à mesure que les phénomènes s'effacent, que les traits individuels disparaissent, l'objet sensible perd sa réalité et ne laisse dans l'esprit, comme produit de l'abstraction et de la généralisation, qu'un être de raison: mais le nuage qui se plaçait entre nous et nos souvenirs se dissipe, et grâce à la réminiscence, désormais féconde et complète, le λόγος aperçoit clairement et sans voiles l'idée intelligible. Ainsi nous opérons sur la sensation et par le raisonnement, mais c'est dans la pensée pure, dans le λόγος, que le résultat apparaît. La conception abstraite engendrée directement par la généralisation,

n'est pas l'idée ; elle n'en est que l'image, elle n'en est que l'occasion. L'idée n'est pas là. Elle était en nous, nous l'y retrouvons. Prendre la conception abstraite pour l'idée et s'attacher à ce fantôme, c'est être aussi insensé que si un homme préférait son ombre à lui-même (1). La suppression de la réminiscence en psychologie est la négation de la dialectique et de la théorie des idées. Pour des esprits aussi puissants que Platon et Aristote, tout s'enchaîne. Si l'idée était engagée dans la matière, la réminiscence serait inutile et même impossible, la dialectique ne différerait pas de l'expérience, l'objet de la conception générale n'existerait que par parties dans la nature des choses, et il serait faux de dire que l'idée est une, qu'elle est simple, qu'elle est immobile. Il faut donc de toute nécessité accorder la séparation radicale de l'idée et des choses, la perception de l'idée par le νοῦς seulement, à l'occasion de la généralisation et non pas dans son résultat ; il le faut sous peine d'imputer à Platon une opinion absurde qu'il n'a jamais émise, la négation d'une théorie incontestable sur les universaux dus à l'expérience, négation qu'il n'a jamais exprimée ; sous peine encore d'oublier que dans tous ses écrits, dans tous ceux de son école, de l'école néo-platonicienne et de celle d'Alexandrie, la réminiscence est considérée comme le principe de la dialectique, la dialectique comme supérieure à l'expérience et ne la contre-

(1) Ὥσπερ ἂν εἴ τις τὸν εἴδωλον αὐτοῦ βλέπων, ἀγνοῶν ὅθεν ἦκει, ἐκεῖνο διώκοι. *Enn.* 5, l. 8, ch. 2.

disant point, l'idée comme immobile, ayant le τὸ χωριστόν, c'est-à-dire existant en soi et séparée de la chose sensible; sous peine enfin de prétendre qu'Aristote n'a jamais rien compris à la théorie des idées de Platon, proposition qui ruinerait à jamais toute certitude historique. Tel est le vrai sens et la vraie place de la théorie de la réminiscence, de la dialectique et des idées, et Plotin l'exprime clairement tout entière en disant que l'idée est imparticipable.

Comment l'idée est-elle imparticipable dans un système où la génération a lieu à partir de l'Un par voie d'émanation? Comment peut-elle demeurer imparticipable tandis que tout le reste n'est que par participation de sa nature? Il n'y a pas là de contradiction. L'empreinte que le cachet laisse sur la cire n'est que par participation à la forme de ce cachet, qui pourtant reste tout entier imparticipable.

Plotin et les platoniciens peuvent se tromper sur l'existence d'une vie antérieure; ces souvenirs, ces réminiscences dont ils se servent pour expliquer la possession de certaines idées que les sens ne nous donnent pas, peuvent avoir des caractères différents de ceux qu'ils leur attribuent. Mais la vie antérieure, la réminiscence sont une hypothèse; la présence des idées pour lesquelles cette hypothèse a été inventée, est un fait. Quand même les platoniciens auraient pris quelquefois des conceptions de l'imagination, ou de simples universaux empruntés à l'expérience sensible, pour des idées éternelles, cette erreur ne

prouverait que contre eux, et non pas contre l'existence des principes absolus. Existe-t-il de tels principes? Savons-nous que tout ce qui commence d'exister a une cause? Que la pluralité suppose l'unité? Si nous le savons, il y a en nous une faculté supérieure à l'expérience, que cette faculté soit un souvenir, ou une intuition. L'expérience sensible ne recueille que des faits, elle ne perçoit que des individus; si elle nous donne tous les éléments de la connaissance, il ne peut y avoir de lois et la connaissance même est impossible. Quelque travail que nous fassions sur les éléments fournis par l'expérience, le plus ne peut sortir du moins, ni l'éternel du contingent, ni la loi du phénomène. Il est vrai que nous avons l'induction, dont la puissance propre est de dépasser ses prémisses expérimentales; mais à quelle condition? A la condition que nous possédions d'abord l'idée de la loi, que nous sachions invinciblement qu'il y a des lois. Que seraient donc les lois, si elles suivaient l'expérience au lieu de la gouverner? Une rencontre, un hasard fortuit; car le moyen de leur donner une existence réelle? Dans ce système il n'y a que des individus et des abstractions. Plotin, au contraire, comprend parfaitement que les lois éternelles des choses ne sont pas de simples conceptions de notre esprit; qu'elles ne sont pas dans le monde, dans lequel rien n'est éternel, excepté lui-même. Que sont-elles donc? Des réalités sans doute, et des réalités plus réelles si on peut parler ainsi que les individus éphémères dont

elles sont les modèles ; des êtres éternels, complets dans leur espèce, immobiles par conséquent, et en tant qu'immobiles soustraits aux conditions des individus et des phénomènes, c'est-à-dire à la localisation dans le temps et dans l'espace. S'ensuit-il qu'elles ne soient nulle part? Cela est impossible, car il n'y a que l'absolu, qui ne suppose aucun contenant. Elles ont donc aussi un lieu en quelque sorte, non pas ce lieu que les corps remplissent et qui est nécessaire à l'existence du mobile ; mais un lieu qui rend possible la multiplicité et n'a point de rapports avec l'étendue. Ce lieu, c'est l'intelligence absolue, τὸν τῶν εἰδῶν τόπον, où elles coexistent sans confusion, distinctes par leurs essences, et non par aucune séparation analogue à celles qui placent les choses sensibles en dehors les unes des autres ; elles sont donc véritablement des intelligibles, et quoique leur existence consiste à être pensées, elles n'en sont pas moins éternelles et absolues, parce qu'elles sont les objets de l'intelligence divine. C'est ainsi, dit Plotin, c'est à cette seule condition que l'on peut croire à la réalité des essences ; nous ne percevons par les sens que des apparences, des qualités sensibles ; mais en excitant en nous la réminiscence, en nous rapprochant de l'intelligence divine, et en oubliant tout le reste pour ne penser qu'à elle seule, nous retrouvons dans son sein, au delà de la génération et du mouvement, les lois, les principes, les essences, la justice et la vérité (1).

(1) Ἀλλ' εἴπερ καὶ γνῶσιν δεῖ καὶ ἀλήθειαν εἰσάγειν, καὶ τὰ ὄντα τηρεῖν, καὶ

En même temps que Plotin attribue les idées à l'intelligence absolue, il rapporte le mouvement et les objets de la sensation à une hypostase inférieure de la trinité. Ainsi les deux mondes restent distincts par leur essence et par leurs principes. Le monde sensible participe de la nature des idées, qui sont ses archétypes; mais c'est de la ψυχή qu'il émane (1).

Confondez un instant la dialectique avec la généralisation; supposez l'idée engagée dans la matière; ce n'est pas, je l'avoue, donner gain de cause au sensualisme, car l'idée reste supérieure à l'être sensible auquel elle se communique; mais que devient alors l'αὐτοζῶον, c'est-à-dire le monde intelligible? Que devient-il pour Platon, qui le considère comme éternel, immobile, incorruptible, antérieur à la génération? Que devient-il surtout pour Plotin qui le fait contempler par le νοῦς, seconde hypostase de la trinité, non hors de soi, ἐν ἑτερότητι, mais en lui-même? La seconde hypostase de la trinité est-elle donc engagée dans la matière, de telle sorte qu'elle ne puisse en être séparée que par abstraction? Ce serait confondre ce que Plotin et Platon lui-même ont toujours mis tous leurs soins à distinguer. Pour Platon, rien ne serait plus chimérique; et quant à Plotin, nous verrons que la doctrine des émanations,

γνῶσιν τοῦ τί ἕκαστον ἐστιν, ἀλλὰ μὴ τοῦ ποῖόν τι ἕκαστον, ἅτε εἰδώλου αὐτοῦ καὶ ἴχνος ἐστὶν, ἀλλὰ μὴ αὐτὰ ἔχοντας καὶ συνόντας, καὶ συγκραθέντας αὐτοῖς, τῷ ἀληθινῷ νῷ δοτέον τὰ πάντα· οὕτω γὰρ ἂν καὶ εἰδείη, καὶ ἀληθινὸς εἰδείη, καὶ οὐδ' ἂν ἐπιλάθοιτο, οὐδ' ἂν περιέλθοι ζητῶν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐν αὐτῷ καὶ ἕδρα ἔσται τοῖς οὖσι, καὶ ζήσεται καὶ νοήσει. *Enn.* 5, l. 5, c. 2.

(1) *Enn.* 5, l. 5, c. 3. Cf. *infrà*, chap. 3, l'exposition de la théorie de Plotin sur la Trinité.

tout en établissant un lien nécessaire et hypostatique entre Dieu et le monde, laisse subsister en dehors du monde l'essence et les attributs du Dieu suprême, Θεοῦ ὑπερκοσμίου (1).

Il y a plus : le système des idées devient tellement chimérique qu'on ne peut sans honte l'attribuer ainsi conçu à Platon, à Plotin, à leurs successeurs. On disait aux Platoniciens : par le procédé que vous employez, le type de la forme humaine ou le corps humain en soi ressemble plus à un squelette qu'à l'Apollon. L'objection serait écrasante, si l'être abstrait était véritablement l'idée. A ce compte, le dieu de Platon, loin d'être une intelligence et une providence, ne serait plus que l'idée abstraite d'être, c'est-à-dire l'idée qui précède immédiatement le néant. Lorsque Aristote exprime cette vérité, ce n'est pas sous la forme d'une objection adressée à la théologie de Platon, car il sait mieux que personne que l'idée générale d'être est inséparablement unie dans la doctrine de Platon avec l'idée d'intelligence parfaite ; il exprime sa propre opinion, ce qu'il croit être la vérité sur la valeur des universaux, parce que rejetant la réminiscence, il ne veut voir dans la généralisation que son produit direct, et rejette absolument les idées que Platon prétend apercevoir dans la raison. Mais il savait que tout en cherchant leur image dans la notion abstraite, Pla-

(1) Οὐ τοίνυν δεῖ οὔτε ἔξω τὰ νοητὰ ζητεῖν, οὔτε τύπους ἐν τῷ νῷ τῶν ὄντων λέγειν εἶναι... τῷ ἀληθινῷ νῷ δοτέον τὰ πάντα. *Enn.* 5, l. 5, ch. 2. (Dans ce passage, τύποι signifie *représentation*, dans le sens des stoïciens, et non type, dans le sens des platoniciens.)

ton n'y voyait qu'une image effacée, où ne resplendissait pas l'immortelle beauté de l'idéal. L'idée intelligible et parfaite possédait tout ce que la perfection contient ou suppose dans chaque espèce ; en sorte que la plus élevée de toutes les idées, l'idée même de l'être, loin d'être réduite à cette exténuation qui ne laisse subsister aucun attribut, possédait, au plus haut degré, l'éternité, la beauté, l'intelligibilité, et par conséquent l'intelligence.

Tel est le véritable monde à la contemplation duquel Plotin nous convie. Il nous exhorte à détourner les yeux du spectacle des choses sensibles pour repaître notre pensée de l'être et de la vérité sans mélange. Ceux qui mesurent la réalité à la sensation et ne croient qu'à ce qu'ils touchent, tombent dans ce malheur de prendre le moindre être pour la perfection de l'être, et de ne plus croire à l'existence ni même à la possibilité de l'être parfait (1). Ils ressemblent à ces hommes grossiers qui, venus à des sacrifices, commencent par se gorger de viandes impures, et se rendent par là indignes d'approcher du sanctuaire (2). Leur vie, tout occupée par la sensation, s'écoule dans un songe ; réveillez-les : vous ne trouverez en eux ni confiance ni amour ; ils ferment les yeux avec obstination, et retournent à leur sommeil (3).

(1) Λ γὰρ ἡγεῖταί τις εἶναι μάλιστα, ταῦτα μάλιστα οὐκ ἔστι· τὸ δὲ μέγα ἥττον ἐστί· τὸ δὲ πρῶτον, ἀρχὴ τοῦ εἶναι, καὶ κυριώτερον αὖ τῆς οὐσίας· ὥστε ἀντιστρεπτέον τὴν δοξαν, εἰ δὲ μή, καταλελείψῃ ἔρημος θεοῦ. *Enn.* 5, l. 5, c. 11.

(2) Νομίσαντες μᾶλλον ἐκεῖνα ἐναργέστερα εἶναι τῆς θέας τοῦ θεοῦ, κ. τ. λ. *Ib.*

(3) *Ib.*

Mais l'idée de l'être en soi, τὸ ἓν ὄν, cette idée suprême de la dialectique de Platon est-elle réellement le terme de la dialectique? Platon ne se serait-il pas arrêté trop tôt? Au delà de ce dieu intelligent de la *République*, n'y a-t-il pas un autre dieu, celui des Éléates, que la méthode dialectique suppose, et auquel elle aboutit par une conséquence nécessaire? Si d'un côté les attributs de l'idée sont la réalité, l'intelligibilité, de l'autre le principe de la dialectique n'est-il pas l'existence d'une idée supérieure à toute conception qui n'est pas éminemment simple? N'y a-t-il pas par conséquent contradiction formelle entre ce qu'exige la nature de l'idée et ce qu'exige la nature de la dialectique? En vertu de la nature de l'idée, l'idée la plus élevée est aussi ce qui possède au plus haut degré l'être et l'intelligibilité : en vertu de la dialectique, l'esprit pouvant concevoir au delà de l'être en soi, qui est un, τὸ ἓν ὄν, l'Unité en soi, par l'abstraction de la notion d'être; l'Unité en soi, τὸ ἓν ἁπλοῦν, est supérieure à l'être en soi, et par conséquent la dernière idée est autre que l'être. Quel parti prendre? Faut-il renoncer à la définition de l'idée ou à la définition de la dialectique?

C'est sur cette question principalement que s'est divisée toute la métaphysique ancienne. Les Éléates aperçurent les premiers la conséquence extrême de la dialectique; mais véritablement impuissants, ils ne surent pas comment sortir de cette hypothèse dont la stérilité et l'aridité rebuta Platon. Platon qui tout idéaliste qu'il paraît appuyait sa spéculation sur

une base expérimentale, ne pouvait adopter une construction suivant laquelle le problème à résoudre est l'existence du monde et non plus celle de Dieu. Fidèle aux leçons de Socrate, mais infidèle aux destinées de la philosophie, qu'il ramena par sa faiblesse dans les voies de l'anthropomorphisme, il songea plus à expliquer la formation du monde que la nature de Dieu; il mit en Dieu le mouvement, et il lui fut facile après cela de rendre compte de la génération à tous les degrés. Le seul moyen d'expliquer le mouvement dans le monde était-il de rendre Dieu lui-même mobile? Aristote ne le pensa pas, et il ne pensa pas non plus qu'un être mobile, quand même il se donnerait à lui-même le mouvement, pût être considéré comme le premier intelligible et le premier principe.

Il combattit donc le Dieu de Platon, τὸ ἓν ὄν, τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν, comme trop imparfait, comme trop rapproché de la nature sensible. A ses yeux l'éternité et le mouvement sont inconciliables dans le même être; d'où il suit que rendre Dieu mobile, quoiqu'en lui attribuant à lui-même la production de son mouvement, c'est lui ôter le caractère de premier principe. Au fond, ce dieu mobile n'est pas un principe: la différence entre lui et les autres êtres est de degré et non de nature. Aristote conserve donc dans son système le premier moteur mobile; mais il place au-dessus de lui, dans une autre sphère, le moteur immuable, qui seul est Dieu.

Tandis qu'Aristote place son Dieu plus haut que

celui de Platon et reproche à son maître de dégrader la nature de Dieu, quelquefois même de n'avoir pas de principe, de ne pas connaître le principe, on le voit disputer contre le dieu de Platon, comme si ce dieu était placé dans une région chimérique au delà du Dieu véritable, comme s'il était supérieur à l'être et à l'intelligible, en un mot comme s'il était le dieu même de Parménide. Il n'y a là nulle contradiction dans la polémique d'Aristote; la contradiction est dans Platon. La polémique d'Aristote consiste dans trois arguments, dont deux au moins sont inattaquables. Il dit à Platon : Vous admettez un dieu mobile; c'est le dieu de la *République*, du *Timée*, du *Sophiste*; or ce dieu est insuffisant; il fait partie du monde; il n'est pas la cause du monde. Il dit aussi : Ce dieu, vous n'avez pas le droit de l'admettre en vertu de vos propres principes; il est, dans votre système, une faute et une contradiction à la fois. La dialectique bien entendue, conséquente, c'est celle de Parménide. Faites comme lui, suivez votre méthode jusqu'au bout; non-seulement vous dépasserez alors le moteur mobile, qu'il faut en effet dépasser; mais vous dépasserez le moteur immuable, qui est l'être et l'intelligence, et vous vous perdrez dans les abîmes de l'unité absolue. La conséquence de votre méthode était absurde; elle condamne votre méthode. Vous avez été inconséquent et vous n'avez pas même recueilli les bénéfices de votre inconséquence, puisque dans la crainte de dépasser Dieu, vous ne l'avez pas même atteint. Enfin Aristote

qui rejette la vie antérieure et la réminiscence, et qui pense par conséquent qu'il n'y a pas d'idées, c'est-à-dire que la dialectique est la généralisation même, Aristote, à ce point de vue, en rejetant comme faux le principe d'où sont sortis les pythagoriciens, Platon et les Éléates, déclare que l'idée la plus générale de l'être n'est pas ce qu'imaginent ses adversaires, qu'elle est tout simplement l'idée abstraite d'être, et que la généralisation supérieure est le non-être, un pur rien.

Tel est le sens de la polémique d'Aristote; telle est la place de sa doctrine entre Platon et les Éléates. Les Alexandrins admettent le dieu de Platon, comme Dieu. Ils admettent de plus sa méthode. Ils admettent la doctrine d'Aristote sur la nature du premier principe qui ne peut être mobile, et sur l'interprétation de la méthode dialectique, qui ne peut s'arrêter qu'à l'unité simple. Il en résulte un dieu triple : au plus bas degré le dieu de Platon; au-dessus de lui le dieu d'Aristote; tout au sommet l'Unité de Parménide. Mais comme il faut conserver l'unité de Dieu, malgré cette triplicité; comme l'Unité qui le domine est, dans le fait, inintelligible; comme elle doit même être telle en vertu de leurs principes, la dialectique, et la science dont la dialectique est l'instrument le plus parfait (1), arrivent, lorsque leur tâche est accomplie, à se nier et à se confondre elles-mêmes. De même que la science est au-dessus de la sensation qui y conduit, le mysticisme est au-dessus de la science.

(1) *Enn.* I, l. 3, ch. 4.

L'infini et le fini, ou pour parler comme les Grecs, l'éternel et le mobile, sont opposés par une foule de caractères, qui à la vérité dépendent les uns des autres et sont plutôt d'autres aspects d'un même attribut que des attributs différents. Rien n'est plus important en métaphysique qu'une perception claire de cette intime alliance qui existe entre certaines idées; mais il est dangereux de s'arrêter exclusivement à une seule, de l'opposer, si c'est un attribut de l'infini, à l'idée correspondante parmi les attributs de la nature finie et de faire rouler toute la spéculation sur cet unique point. Nous trouvons dans les premiers siècles de la philosophie grecque qui précèdent Socrate, quelques essais d'une liste antinomique des divers attributs ou catégories de l'être, dans lesquels chaque idée dans la série des phénomènes est opposée à une idée correspondante dans la série de l'essence; mais ces essais inachevés, remplis d'erreurs, ne sont arrivés à quelque précision et à quelque valeur scientifique que dans les catégories d'Aristote; et il est évident que la liste pythagoricienne qu'il nous a lui-même conservée n'est pas conçue dans un esprit systématique et repose sur deux principes bien différents, savoir: d'une part l'opposition du fini et de l'infini; de l'autre l'opposition dans le fini des deux principes générateurs du mouvement, l'attraction et la répulsion, ou, pour parler le langage plus général et peut-être plus profond des anciens, l'amour et la haine. Malheureusement les pythagoriciens ne surent pas exploiter l'idée féconde

contenue dans ces recensements ; s'ils l'avaient fait, leur philosophie ne se serait pas enfermée dans le point de vue numérique, et même dans ce point de vue ils auraient saisi bien des analogies qui leur ont échappé. Beaucoup trop portés à l'abstraction, ils cherchaient les universaux sans s'inquiéter de leurs rapports avec les individus ; et dans les universaux ils considéraient surtout l'expression la plus abstraite des rapports, c'est-à-dire leurs quantités numériques, faisant ainsi en quelque sorte l'algèbre de la philosophie. Il en est résulté qu'en traitant la question philosophique par excellence, c'est-à-dire la question des rapports et des différences du fini et de l'infini, ils ont opposé le fini surtout comme multiple à l'infini comme un et simple, procédé très-philosophique et très-rigoureux dans Platon, qui connaît et exprime à merveille les analogies du multiple, du divers, du mobile, du matériel ; mais procédé dangereux pour des philosophes dont les idées étaient moins étendues, et qui, après avoir découvert par une inspiration de génie que l'unité absolue était un des caractères du premier principe, en vinrent à substituer l'idée d'unité à l'idée de premier principe, et à chercher plutôt quels étaient les attributs propres à l'unité, que les caractères du principe suprême, lequel est un, d'une unité parfaite et absolue. Cette substitution eut pour résultat l'école d'Élée qui, s'efforçant de décrire non la perfection, mais l'unité parfaite, plaça résolument cette unité au-dessus de l'être, et une fois parvenue à cette hau-

teur ne sut plus comment redescendre, parce qu'elle s'était jetée, à son insu, dans l'abstrait pur, et que si le passage du concret à l'abstrait est donné, le passage de l'abstrait au concret n'existe pas. Ce résultat était éclatant, manifeste; et il n'était pas dans la nature des choses que Platon pût l'oublier. Il voyait Xénophane et Parménide tout près de lui, comme plus tard, et dans une question fort ressemblante, Malebranche entrevoyait Spinoza. Platon pensa qu'en restreignant la dialectique aux universaux et en ne poussant pas jusqu'à la dernière abstraction, c'est-à-dire à la formule numérique, il trouverait au sommet de l'édifice un être intelligent et puissant, le δημιουργὸς, et non pas l'immobile unité des Éléates. Il n'en fut rien; derrière cette hypothèse, la plus vraisemblable qu'il eût trouvée, comme il le dit lui-même (1), se dresse toujours l'unité pure qui couronne nécessairement la dialectique. Aristote s'en sert contre Platon; et quant à lui, il y échappe parce qu'il n'emploie pas la méthode pythagoricienne, et qu'au lieu d'arriver à l'unité en soi il spécule sur l'être parfait dont l'unité est un des caractères. Plotin, quoique instruit par l'expérience d'Aristote et acceptant les résultats de cette expérience, admit aussi l'unité éléatique, parce qu'il avait commencé comme Platon et qu'il n'était plus possible de finir comme lui après la polémique d'Aristote.

Pour qui n'eût pas été enlacé dans les liens de la

(1) Voyez *le Timée*, éd. de H. Martin, t. 1, p. 86.

théorie des idées, Aristote avait pourtant réalisé un progrès immense; car si d'une part il avait montré que le premier principe devait être simple, et par conséquent immobile, contre le système réel de Platon, il avait aussi fait voir comment il pouvait être simple et immobile sans être supérieur à l'être et à l'intelligence. En effet, Dieu est, il est même la perfection de l'être; par conséquent il n'est pas dans le temps et dans l'espace; il peut donc être sans cesser d'être immobile, quoique l'identité des autres êtres consiste dans une série continue d'actes qui se succèdent dans la même matière ou puissance pendant une série continue d'instants indivisibles. Dieu n'a pas de puissance; on ne peut pas, selon la rigueur du style d'Aristote, dire de lui qu'il a un acte, mais il faut dire qu'il est un acte, et comme il est la perfection en acte, cette perfection ne peut être une totalité, à moins qu'on n'admette plusieurs dieux coexistants, ce qui est absurde, ou une série d'actes imparfaits concourant tous ensemble, passés, présents et futurs, à former la perfection, ce qui équivaut à la négation de Dieu. Ainsi Dieu est, quoique immobile, ou plutôt il n'est parfaitement que parce qu'étant immobile, son identité ne se développe pas, mais réside tout entière dans son acte unique. Dieu est l'entéléchie parfaite, c'est-à-dire qu'étant complet en soi et n'ayant rien où il puisse aspirer, il est en dehors du temps et du mouvement; les autres êtres sont dans le temps et le mouvement; d'où il suit que Dieu n'est pas univoquement avec nous. Il

possède la plénitude d'être, après laquelle nous courons sans pouvoir l'atteindre.

De même que Dieu est, il est intelligent sans cesser d'être un. Si le Dieu d'Aristote est intelligent, ce n'est pas pour qu'il puisse organiser toutes choses avec prévoyance; car il n'est pas organisateur; il meut comme cause finale, et suppose par conséquent un principe de mouvement hors de lui. Mais, qu'il soit ou non cause efficiente, un disciple de Platon ne pouvait pas prendre pour principe premier un être qui ne fût pas l'absolue intelligence. Aristote lui-même dit tout d'un seul mot : s'il n'était pas intelligent, serait-il digne de respect? τί ἂν εἴη τὸ σεμνόν; Tout de même qu'il peut être sans devoir son identité à la succession continue, il peut penser sans être multiple, parce que se pensant lui-même et étant à la fois le parfait intelligible et la parfaite intelligence, il est l'identité absolue du sujet et de l'objet.

Ce Dieu d'Aristote, tout grand qu'il est, est encore loin du Dieu véritable, puisqu'il ne connaît pas le monde, qu'il ne l'aime ni ne le gouverne, et que cause finale du mouvement, il n'est cause efficiente ni du mouvement ni de la substance. Si Aristote s'élève au-dessus de Platon dans la conception même de Dieu parce qu'il accepte et explique les caractères de l'infinité, Platon à son tour laisse Aristote bien loin derrière lui dans tout ce qui touche à la cosmogonie et à la Providence. Platon se souvenait du démon de Socrate; il sentait Dieu près de

lui; comme il méprisait le monde sensible, il ne croyait pas qu'il pût exister ni se maintenir sans l'intervention constante du δημιουργός. Aristote qui voyait partout des substances, et des substances qui contenaient en puissance tous leurs développements, ne cherchait que la cause du mouvement organisé ou plutôt de l'harmonie dans le mouvement, et il la trouvait dans son Dieu immobile. Pénétré de la nécessité de cette immobilité, il ne croyait pas que l'efficace pût se concilier avec elle. Au-dessous du moteur immuable, il plaçait le moteur mobile, qui à son tour ne pouvait mouvoir sans être mu, ni se mouvoir lui-même sans tendre vers Dieu. Ainsi Dieu n'est qu'une cause finale. Dès qu'il n'agit pas sur le monde, il est inutile qu'il le connaisse; Aristote peut donc poser avec sécurité son principe qu'il est des choses qu'il vaut mieux ne pas connaître, et en conclure que la pensée de Dieu est la pensée de la pensée. Plus tard on démontrera, et ce sera l'un des plus glorieux titres de Plotin, qu'une intelligence placée en dehors du temps, peut connaître le multiple sans tomber elle-même dans le mouvement, parce qu'elle connaît directement les conséquences dans leur principe, et que la notion d'ordre, indépendante de celle de temps et d'espace, lui est un suffisant principe de distinction (1); mais Aristote, qui peut-être aurait admis cette théorie, ne pouvait d'un autre côté donner à Dieu la connaissance

(1) Ὁμοῦ γὰρ πᾶν, τὸ ὄν, κἂν πολὺ οὕτως ᾖ, ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει, καὶ πᾶν ὁμοῦ, καὶ νοῦς πολὺς, ἑτερότητι οὐ τόπῳ, ὁμοῦ δὲ πᾶς. *Enn.* 6, l. 4, ch. 4.

du monde, puisqu'il ne lui laissait pas d'efficace, et il se contentait de poser ce principe fort contestable, mais fort conséquent avec le reste de sa doctrine, que Dieu ne peut connaître ce qui est au-dessous de lui sans déchoir.

Pour qu'un progrès fût accompli à partir de la théologie d'Aristote, il fallait que la nouvelle école, en conservant l'immobilité de Dieu, y ajoutât l'efficace. Il fallait que ce Dieu, sans entrer lui-même dans le mouvement, pût devenir la cause et du mouvement et du mobile. Tel est en effet le Dieu de Plotin; comme le δημιουργὸς de Platon, il est le vrai Dieu du monde; comme le dieu intelligent d'Aristote, il est immuable.

Mais Plotin n'a pas la complète intelligence de son propre principe. Éclairé à la fois par Platon et par Aristote, il sait ce que doit être Dieu pour que le monde soit possible, et ce que doit être Dieu, pour que Dieu soit parfait; mais quand il faut concilier en Dieu la perfection immobile et la cause efficace, il échoue. Il recourt à de mystérieuses théories des nombres; il emprunte aux pythagoriciens, aux religions orientales, des dogmes obscurs. Il veut tout ensemble distinguer et réunir. Arrivé aux dernières limites de la dialectique, il voit clairement au-dessus du moteur mobile et du moteur immuable, cette unité absolue des Éléates, qui avait fait trembler Platon, et dont Aristote s'était servi pour l'accabler. Non-seulement il la voit; mais il reconnaît avec Platon que supérieure à l'être par la force

de la méthode dialectique, elle ne peut pas ne pas être l'être absolu, en vertu de la nature des idées; et avec Aristote, que ce premier principe placé au delà de la cause est nécessairement stérile. Il voit toutes ces difficultés, toutes ces contradictions, et au lieu de reculer, comme Platon, il les embrasse. Il y a donc désormais pour lui au-dessus de la dialectique un principe qui établi et démontré par la dialectique, la contredit. Ainsi la dialectique, ou la science, et la raison dont elle est l'instrument le plus parfait, arrivent pour suprême effort, à se contredire elles-mêmes. Comme la dialectique est au-dessus de l'opinion, l'enthousiasme et le mysticisme sont au-dessus de la science.

Plotin ne s'est donc pas jeté du premier coup dans le mysticisme; il l'a choisi de préférence au scepticisme, en désespoir de la raison. Lorsqu'il se replia sur lui-même pour se rendre un compte exact de ses pensées et donner la rigueur philosophique aux doctrines vers lesquelles il se sentait entraîné, il assujettit son esprit à une discipline. Sa carrière philosophique ne fut pas comme celle des mystiques ordinaires une sorte de rêverie, dans laquelle l'âme par un heureux instinct devine quelques vérités plutôt qu'elle ne les trouve. Il y a du mysticisme dans le système de Plotin, et il y en a aussi dans son âme; mais au début, la raison et la réflexion dominent certainement l'enthousiasme. Si Plotin était possédé du besoin de croire, il ne l'était pas moins du besoin de démontrer sa croyance et d'en consolider les

fondements, et c'est là un besoin philosophique et non mystique. Le mysticisme de Plotin est enté sur son rationalisme, il est son point d'arrivée, et non son point de départ; Ammonius Saccas le ravit, mais c'est Platon qui le persuada. Peut-être était-il déjà mystique lorsque ignorant de tout et de lui-même, il entrait dans l'école du portefaix d'Alexandrie, et en sortait tout brûlant du désir de connaître et d'aimer Dieu; mais il n'en est pas moins vrai que cet esprit pénétrant voulut d'abord traverser la science accomplie, l'histoire de la science, qu'il parcourut les divers systèmes, et qu'il choisit, non pas pour son maître, car il n'en a pas, mais pour son philosophe de prédilection, le seul de tous les philosophes qui pût satisfaire à la fois tous ses désirs, le rigoureux et l'enthousiaste, le géomètre et le divin Platon.

Du même coup Plotin reconnaît un principe inaccessible à la raison et qui n'en subit point les lois nécessaires, et une faculté spéciale par laquelle ce principe nous est connu. Tout ce qui tombe sous les sens est mobile, tout ce qui tombe sous la raison est défini, contenu, limité; l'infini ne peut être perçu que par l'extase. On ne peut voir par les yeux, ni entendre par les oreilles (1). Comment la raison percevrait-elle l'infini? L'essence même de la raison est le principe de contradiction, et l'infini enferme des contradictoires (2); l'objet de la raison est la

(1) Χρὴ δὲ βλέπειν, ᾧ ἕκαστα δεῖ αἰσθάνεσθαι, ὀφθαλμοῖς μὲν ἄλλα, ὡσὶ δὲ ἕτερα, κ. τ. λ. *Enn.* 5, l. 5, c. 12.

(2) Ἀπ' αὐτοῦ κίνησις ἡ πρώτη, οὐκ ἐν αὐτῷ· ἀπ' αὐτοῦ στάσις, ὅτι αὐτὸς μὴ ἐδεῖτο· οὐ γὰρ κινεῖται, οὐδ' ἔστηκεν, κ. τ. λ. *Enn.* 5, l. 5, c. 10.

définition, il ne peut être défini (1); elle est analogue à l'essence, et il n'a pas d'essence. C'est une condition de la raison en tant qu'elle est en moi d'être réfléchie par ma conscience; elle est donc une faculté qui m'appartient, et qui ne peut être plus parfaite et plus puissante que moi-même. Or, je suis un être fini, limité : comment ce fini pourrait-il comprendre l'infini? Dès que je comprends l'infini, je suis infini moi-même, c'est-à-dire que je ne suis plus moi, je ne suis plus cet être limité, raisonnable, ayant conscience de lui-même (2). Si donc je parviens à la connaissance de l'infini, ce n'est pas par la raison, mais par une faculté supérieure à la raison, par une faculté infinie comme l'objet qu'elle embrasse, dégagée, par conséquent, des liens de la conscience qui lui imposeraient une limite et la restreindraient à ma mesure, par une faculté tout impersonnelle, où mon moi ne se retrouve plus, et qui n'étant pas réflexive, s'identifie avec son objet (3). Quelle est cette faculté? C'est mon âme sans doute, c'est la partie supérieure de mon âme, l'esprit; mais l'esprit transformé, exalté, ou plutôt rendu à sa nature propre; c'est l'esprit dégagé pour un temps de tous liens avec la matière, de tout commerce avec mon individu. Ainsi l'extase

(1) Ἀλλ' οὐ δὲ πεπερασμένος εἶναι· ὑπὸ τίνος γάρ; *Enn.* 5, l. 5, c. 10.

(2) Τίς ἂν οὖν τὴν δύναμιν αὐτοῦ ἕλοι ὅμου· πᾶσαν; εἰ γὰρ ὅμου πᾶσαν, τί ἂν τις αὐτοῦ διαφέροι. *Enn.* 5, l. 5, c. 10.

(3) Πῶς οὖν ἔσται τις ἐν καλῷ, μὴ ὁρῶν αὐτό; ἢ ὁρῶν αὐτὸ ὡς ἕτερον οὐδέπω ἐν καλῷ, γενόμενος δὲ αὐτὸ, οὕτω μάλιστα ἐν καλῷ. Εἰ οὖν ὅρασις τοῦ ἔξω, ὅρασις μὲν οὐ δεῖ εἶναι, ἢ οὕτως, ὡς ταὐτὸν τῷ ὁρατῷ, κ. τ. λ. *Enn.* 5, l. 8, c. 11.

se produit par la simplification de mon principe pensant, ἁπλωσις, il est l'identité du sujet et de l'objet, ἑνωσις. L'enthousiasme n'est pas une faculté qui demeure constamment en nous, comme la perception, comme la raison; ce n'est qu'un état passager, du moins tant que notre identité personnelle subsiste. C'est un éclair de bonheur pendant lequel la réminiscence se tait, et devient intuition, parce que l'âme captive est affranchie, et rendue à son principe, à son Dieu, à son tout. Les liens qui attachent notre âme dans notre corps, et notre esprit dans notre âme sont mortels; Dieu notre père, prenant pitié de nous, a rendu fragiles les liens dont nous souffrons, et sa bonté nous donne des intervalles pour respirer: Ζεὺς δὲ πάτηρ ἐλέησας πονουμένας ᾗνιτὰ αὐτῶν τὰ δεσμὰ ποιὼν περὶ ἃ πονοῦνται, δίδωσιν ἀναπαύλας ἐν χρόνοις. Nous sommes sur cette terre comme Prométhée enchaîné sur son rocher; les liens sont durs et forts, mais Hercule peut les détacher; Hercule, c'est la science: non pas la γνῶσις, non pas la connaissance parfaite, mais la science humaine, la dialectique, la raison discursive, tous ces degrés qui mènent à Dieu.

La science ne mène pas infailliblement à l'extase; elle n'est pas le seul chemin qui puisse nous y conduire; tout ce qui purifie notre âme la rapproche de sa simplicité native, et par conséquent du premier principe qu'elle est destinée à posséder. De même que l'ἀνάμνησις a des degrés et qu'il y a des âmes chez lesquelles le souvenir a plus de force et de netteté, il

y a aussi, selon les dons ou la grâce, des espèces diverses de souvenirs. Certaines âmes sont frappées surtout par la beauté, et ce sont celles qui appartiennent aux muses (1); d'autres par l'Unité et la proportion, et ce sont les âmes philosophiques (2); d'autres par la perfection morale, et ce sont les âmes pieuses et ardentes (3). Le passage du simple souvenir ou de la raison à l'enthousiasme peut donc s'accomplir de trois façons différentes: par la musique, par la dialectique ou la science, et par la prière ou l'amour. Le résultat est le même, il produit la victoire de l'universel sur le particulier et ramène notre nature à la simplicité métaphysique, ἁπλώσις; c'est ainsi que s'expliquent les rapports que Plotin établit entre l'amour et l'intelligence, par l'identité du désirable et de l'intelligible, ou du bien, du beau et de l'Un. L'Un, directement pensé par la νόησις, quand l'âme, rendue à sa simplicité s'élève au-dessus de la raison et de la science, et jouit de l'enthousiasme, l'Un dans sa simplicité absolue, possède d'une façon accomplie tous les caractères de l'unité, de la beauté, de la bonté; et le même acte intellectuel qui les contemple dans leur unité est en même temps la plus parfaite pensée, le plus parfait amour et la plus parfaite vertu. La différence de la vertu, de l'amour et de l'intelligence n'est donc pas essentielle; cette différence éclate dans le multiple, dans la vie

(1) *Enn.* 1, l. 8, ch. 1.
(2) *Ib.*, c. 3.
(3) *Ib.*, c. 2.

désordonnée, à la surface de notre âme ; elle subsiste quoiqu'elle aille en s'effaçant dans la vie philosophique ; elle disparaît dans la racine même de notre être qui les comprend toutes dans sa simplicité parfaite. La science et la poésie dans leurs plus hautes régions se touchent et se réconcilient ; parce que le mysticisme, qui est au-dessus d'elles, ne les distingue plus.

Analogue au principe absolu, l'extase réalise les conditions de la connaissance absolue. Selon Plotin, toute connaissance d'un objet externe, tout ce qui est vu ὡς ἐν ἑτερότητι, suppose un principe supérieur, en vertu duquel l'esprit peut asseoir son jugement, et affirmer la réalité de l'objet perçu ; il n'y a que la possession intime du même par le même qui échappe à cette nécessité, et qui soit par conséquent tout à fait inconditionnelle. Cette même assertion sur les conditions absolues de la connaissance est au fond du scepticisme de Kant ; et je ne crains pas d'affirmer que quiconque connaîtra également bien Plotin et Descartes, trouvera dans Descartes lui-même l'analogue de cette pensée. Seulement Descartes, qui n'est pas mystique, est obligé de distinguer le mode de la connaissance de son objet ; la connaissance la plus parfaite, quant au mode même, mais l'une des plus restreintes quant à l'objet, est pour lui la connaissance du même par le même, la conscience. Pour Plotin, c'est l'identité absolue et par conséquent l'égalité du sujet pensant avec l'absolu.

Telle est la place du mysticisme de Plotin. Il n'ef-

face pas la raison ; il ne la dédaigne pas, il ne la rend pas inutile ; il la suit et la complète. Le même caractère se retrouve dans tout le système. Celui qui raisonne est le voyageur suant sur le chemin ; celui qui possède la gnôse est au but. Il y a cette différence entre le philosophe et le sage que l'un s'efforce pour apprendre ce que l'autre a déjà en pleine possession. La connaissance parfaite est un repos. Ὅμοιος γὰρ ὁ λογιζόμενος καθαρίζοντι εἰς κάθαρσιν, καὶ μελετῶντι εἰς ἕξιν, καὶ ὅλως τῷ μανθάνοντι εἰς γνῶσιν· ζητεῖ γὰρ μαθεῖν ὁ λογιζόμενος, ὅπερ ὁ ἤδη ἔχων, φρόνιμος· ὥστ' ἐν τῷ στάντι τὸ φρονεῖν (1).

(1) *Enn.* 4, l. 4, c. 12.

CHAPITRE III.

TRINITÉ DE PLOTIN.

De l'Ame divine. Démonstration de son existence. Sa nature. Démonstration de l'existence du νοῦς; sa nature. Qu'est-ce que l'Unité absolue, ou le Bien? L'Un, l'esprit et l'âme sont les trois premiers principes; il n'y en a pas moins, il n'y en a pas plus. Ils constituent trois hypostases différentes d'un seul et même Dieu.

En donnant à son Dieu le double caractère de principe immuable et de cause efficiente, Plotin satisfait aux deux premières nécessités de la science. Son Dieu immobile arrête la pensée, et ne suppose rien au-dessus de lui; son Dieu cause peut rendre raison de l'existence de tout être et de tout mouvement. Reste une nécessité qu'il faut subir: Plotin est dialecticien; il l'est autant que Platon, et peut-être plus, car il n'a pas, comme Platon, la crainte salutaire des excès; et loin de reculer comme lui, devant les conséquences extrêmes, sa tendance est constamment d'arriver jusqu'au bout de ses principes, et d'accepter sans restriction toutes les conséquences auxquelles ils conduisent. Si le caractère de la dialectique est d'employer l'abstraction, pour arriver par elle à une connaissance moins indéterminée de l'idée, Plotin ne s'arrêtera que quand

l'abstraction deviendra impuissante, c'est-à-dire qu'il traversera, comme les pythagoriciens, tous les intermédiaires, pour arriver à l'expression la plus abstraite des rapports les plus abstraits, et que le terme qui l'attend nécessairement au bout de cette carrière, c'est l'unité éléatique. En effet l'unité, qui n'est que la négation de la pluralité, n'est pas la dernière unité intelligible, puisqu'une unité de cette espèce n'implique pas la simplicité. C'est la simplicité absolue qui exclut toute possibilité de généralisation ultérieure; la simplicité absolue, τὸ ἓν ἁπλοῦν, est donc la seule limite acceptable pour un dialecticien conséquent. Il fallait que Plotin s'arrêtât à moitié chemin de la dialectique, et considérât l'être intelligent et puissant comme la dernière et la plus complète unité, ou qu'il devînt Éléate. S'arrêter dans la série des déductions que présente un principe une fois admis, cela n'était ni dans le caractère de Plotin, ni dans celui de son temps et de son école. On avait pris à cœur la recherche du premier en tout; c'était cela même que l'on cherchait, la philosophie avait ce but; s'arrêter, c'était abdiquer; aucun Alexandrin ne le fit jamais. Tous, à toutes les époques, dans toutes les questions, s'efforcent de remonter aussi haut que possible, de descendre aussi bas, de pousser l'analyse jusqu'à l'indivisible, et la recomposition jusqu'à la totalité. Il est vrai qu'en leur qualité d'éclectiques, ils devaient savoir mieux que personne que cette inflexibilité dans les déductions qui consiste à n'aban-

donner un principe que quand il est épuisé, mène *tout droit* à l'absurde, que c'est le propre des esprits étroits, nés pour creuser un seul sillon et cultiver une seule hypothèse, que rien n'est simple, que tout est complexe dans le monde, ou que s'il y a un être absolument simple, il n'y en a qu'un, que la simplicité n'est pas l'absence de toute propriété, mais bien l'absence de toute limite, que la vérité dépend de plusieurs principes différents, quoique sortis d'une source commune, et que ces principes venant à se rencontrer se modifient l'un l'autre, comme il arrive en physique à deux forces qui s'entrechoquent. Mais ni Plotin, ni personne de son école ne l'entendait ainsi. Ils achevaient d'abord une déduction; puis ils revenaient à l'autre principe et le poussaient aussi jusqu'au bout, dussent les conclusions paraître contradictoires. Leur tâche alors était d'organiser ce désordre, en comblant les intervalles, ou en recourant à leur éclectisme facile, qui commençait par exténuer les différences et finalement les détruisait. Plotin ne pouvait donc pas faire ce qu'avait fait Platon. Il ne pouvait pas arrêter l'essor de la dialectique, et déclarer la science accomplie dès qu'en montant d'intelligible en intelligible, il fut arrivé à la cause active qui produit le monde, au δημιουργός. A qui n'eût voulu qu'expliquer le monde, le δημιουργὸς suffisait; mais il ne pouvait pas suffire à qui cherchait l'unité absolue qui doit couronner la dialectique. Il y avait d'ailleurs dans la doctrine de Platon et dans celle de Plotin une différence ca-

pitale, que Plotin, malgré sa déférence habituelle, est le premier à signaler. L'essence du νοῦς dans la doctrine de Platon est bien de s'appliquer aux intelligibles et d'en pénétrer la nature; mais comme en même temps il joue le rôle de premier principe soit dans le monde, soit dans l'homme, Platon lui attribue le pouvoir de produire ou plutôt de communiquer le mouvement; il en fait une force active, et pour ne pas être contraint de le subordonner à une autre essence à cause de la mobilité qu'il lui attribue, il considère cette mobilité comme ayant sa raison d'être et sa cause efficiente dans le νοῦς lui-même, qu'il appelle à cause de cela τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν. Il s'ensuit que lorsque Platon en cosmologie veut déterminer la nature du premier moteur, il peut la concilier sans difficulté avec celle du premier intelligible et de la première intelligence, et que le δημιουργὸς pour lui, c'est le νοῦς. Cette interprétation, qui est la vraie, et dont on a fréquemment contesté la fidélité dans l'école d'Alexandrie, est adoptée sans hésitation par Plotin (1). Mais pour lui, il ne pouvait pas se ranger au sentiment de Platon sur ce point. Les objections d'Aristote, qui établissent que le νοῦς ayant pour objet les vérités éternelles, doit être immobile comme elles, lui paraissaient concluantes. Il savait d'ailleurs que le mouvement, qui n'a pas un changement pour résultat est impossible,

(1) Δημιουργὸς γὰρ ὁ νοῦς αὐτῷ. *Enn.* 5, l. 1, c. 8. Πολλάκις δὲ αὐτοῖς ἀντὶ τοῦ διανοουμένου ψυχὴ ἐστιν ἡ δημιουργοῦσα, καὶ κατὰ Πλάτωνα τοῦτον οἴονται εἶναι τὸν δημιουργόν, ἀφεστηκότες τοῦ εἰδέναι, τίς ὁ δημιουργός. *Enn.* 2, l. 9, c. 6.

et que par conséquent, le νοῦς ne peut être mobile, quand même il se mouvrait lui-même, qu'à condition d'envelopper une puissance et de ne pas être un acte pur. Il regardait donc ainsi qu'Aristote l'essence du νοῦς comme inconciliable avec la mobilité, et par conséquent avec la force motrice, car ils s'accordaient tous les trois sur la nécessité de l'existence du mouvement dans la cause du mouvement. Si donc il était disposé à reconnaître quelque influence indirecte du νοῦς sur la production de la génération, ce ne pouvait être que cette espèce d'influence plutôt passive qu'active, que l'être qui la possède exerce à son insu, en devenant le but et l'occasion du développement d'une force motrice placée en dehors de lui. C'est ce qu'avait imaginé Aristote, en laissant toutefois dans une certaine obscurité la nature du moteur mobile, et en le séparant de Dieu d'une façon complète et absolue. Plotin, qui n'admet pas l'existence indépendante de la matière et qui fait tout sortir de Dieu par voie d'émanation, la chose mue tout aussi bien que le mouvement, ne pouvait pas admettre l'existence d'un principe moteur en dehors de Dieu. Son δημιουργός est donc Dieu, et le seul Dieu, car il ne peut y en avoir plusieurs; mais il n'est pas Dieu tout entier, puisque étant inférieur au νοῦς, il ne peut être l'intelligible parfait, le terme le plus élevé de la dialectique. Quelle est donc la nature du δημιουργός de Plotin? Sa nature est celle de toute force active, c'est-à-dire, selon les idées de Plotin, que le

δημιουργὸς est une âme. Si donc Plotin s'arrêtait au δημιουργὸς comme Platon, ce n'est pas l'idée intelligible de l'esprit, c'est l'idée intelligible de l'âme, qui couronnerait pour lui la dialectique.

Quoique, par son essence, le δημιουργὸς soit une âme, c'est-à-dire quoiqu'il produise le mouvement et soit lui-même mobile, il n'en est pas moins une idée universelle, excluant de son sein toute particularité et par conséquent toute passion et tout phénomène. Ce mot d'âme, dont nous nous servons pour désigner l'essence du δημιουργὸς ne doit pas nous faire illusion, parce que nous l'employons aussi pour désigner notre propre nature. Il y a entre l'âme universelle, et nos âmes, ψυχαὶ ἐν μέρει, la différence essentielle qui sépare ce qui est divisible dans le temps et dans l'espace de l'immuable et de l'éternel (1). L'âme est très-divine, θειοτάτην, ou plutôt elle est Dieu même, il ne suffit pas de dire qu'elle est un démon, ἣν δὴ καὶ θεὸν ἄν τις δικαίως, οὐ δαίμονα εἴποι; elle est pure, immuable, et sacrée, ἀκήρατον, ἄμικτον οὖσαν, καὶ καθαράν, et absolument dégagée de toute matière, καὶ ἀμέτοχον ὕλης οὐσίαν (2). Comme elle est le produit immédiat de l'intelligence et son image la plus parfaite, elle ne ressent aucun désir pour ce qui est au-dessous d'elle, et tout son amour se reporte vers la source d'où elle est partie (3). Elle de-

(1) Καὶ εἰς ταὐτὸν ἄγοντες τὸν δημιουργὸν τῇ ψυχῇ, καὶ τὰ αὐτὰ πάθη διδόντες ἅπερ καὶ τοῖς ἐν μέρει. *Enn.* 2, l. 9, c. 6.

(2) *Enn.* 3, l. 5, c. 2.

(3) Τὸ γὰρ εὐθὺς ἐκ νοῦ πεφυκὸς, καθαρὸν καὶ αὐτὸ, ἅτε ἰσχύον καθ' ἑαυτὸ, τῷ ἐγγύθεν ἅτε καὶ τῆς ἐπιθυμίας οὔσης αὐτῇ, καὶ τῆς ἰδρύσεως πρὸς τὸ γεννῆσαν, ἱκανὸν ὂν κατέχειν ἄνω. *Ib.*

meure donc intimement unie à Dieu, parce qu'elle tire de lui toute sa réalité, et qu'elle reporte vers lui toute son activité et toute sa puissance; ou plutôt elle ne fait qu'un avec Dieu, quoiqu'elle soit en lui une hypostase distincte, χωριστὴν οὖσαν τινὰ ὑπόστασιν. Les anciens, ajoute Plotin, l'ont quelquefois appelée Vénus; non pas cette Vénus inférieure qui préside aux hyménées, mais la Vénus céleste, fille de Saturne, c'est-à-dire de l'intelligence, et qui n'a point eu de mère. Les anciens, dit-il encore, ne lui ont pas donné de mère, pour exprimer ainsi, quoique sous une forme obscure, qu'elle est un principe immatériel (1). Telle est, selon lui, la nature du δημιουργός. La fonction de roi du monde sensible et de principe moteur, χορηγὸς τῆς κινήσεως, βασιλεὺς τῶν γιγνομένων, n'appartient pas au νοῦς, qui demeure immobile, mais à l'âme universelle, ψυχὴ τοῦ παντός.

Que s'ensuit-il? C'est que, pour suivre l'exemple de Platon, il aurait fallu dévorer non-seulement les difficultés inhérentes à la nature du δημιουργὸς, mais encore, et de plus, toutes celles qui tiennent à la nature de l'âme. Le δημιουργὸς est actif, il est cause du mouvement, il n'est donc pas un acte simple. Il est cause première et par conséquent intelligente. Sous quelque point de vue qu'on le considère, il ne peut pas ne pas être multiple. Mais il le devient bien plus encore si au lieu de s'attacher à sa fonction, on examine son essence. En effet, une âme est un principe, puisqu'elle produit le mouvement, mais

(1) *Enn.* 3, l. 5, c. 2.

en même temps, puisqu'elle produit le mouvement, elle est mobile, et elle a elle-même un principe de son mouvement; à moins de supposer qu'elle se meut elle-même, ce qui revient à dire qu'elle est à la fois cause et effet, moteur et chose mue, mobile et immobile, et cause immobile d'un mouvement; et que le premier se meut sans but, ou qu'il a la cause finale de son mouvement au-dessous de lui. Une âme suppose donc un principe au-dessus d'elle-même, et par conséquent elle ne saurait être le premier. Ensuite, elle est intelligente, car elle est une force motrice, une cause réelle du mouvement, et non un simple intermédiaire. Or elle est intelligente, sans être l'intelligence; car si elle était l'intelligence, elle serait immobile, et ne serait plus une force active. L'intelligence la pénètre, et même, en un certain sens, y demeure. Posséder l'intelligence, ce n'est pas être l'intelligence même : c'est donc venir au second rang après l'intelligence. Il y a plus, l'intelligence que l'âme possède n'est pas l'intelligence pure; c'est l'intelligence appliquée au multiple comme un principe à ses conséquences, et par conséquent altérée, dégradée. Tandis que l'esprit voit tout à la fois, et contemple immobile le monde intelligible d'où le mouvement est banni, l'âme pense une chose après une autre, emportée comme les objets auxquels elle pense, dans un mouvement perpétuel (1). Au lieu de demeurer dans

(1) Καὶ γὰρ ἄλλα καὶ ἄλλα αὖ περὶ ψυχήν· ποτὲ μὲν Σωκράτης, ποτὲ δὲ ἵππος, ἢν τι ἀεὶ τῶν ὄντων, ὁ δὲ νοῦς πάντα. *Enn.* 5, l. 1, c. 4.

la conception des idées ou principes, elle les envisage dans leurs rapports avec le multiple, ἐν λογισμοῖς ὁ νοῦς αὐτῆς (1). Si telle est l'intelligence que l'âme possède, n'est-il pas évident qu'elle regarde en même temps au-dessus d'elle les idées et au-dessous les conséquences? Qu'elle reçoit ces idées d'un principe supérieur à elle-même et seulement à mesure qu'elle les applique? Qu'elle n'a pas par conséquent la plénitude de son être? Qu'elle a été engendrée? Que celui qui l'a engendrée ne l'a pas rendue parfaite du premier coup, et lui donne successivement le complément de son existence (2)? Loin d'être elle-même le premier principe, elle tient donc sa divinité d'un principe qui est au-dessus d'elle, et dont elle dépend de deux façons, parce qu'il l'engendre, et parce qu'il lui est toujours présent et nécessaire, καὶ τῷ πατὴρ εἶναι, καὶ τῷ παρεῖναι (3). Elle est la force expansive de l'esprit, mais cette force est une hypostase distincte de son principe; elle en diffère comme le rayon émis diffère du centre rayonnant, comme la chaleur diffère du feu; elle est à l'esprit ce que la raison discursive est à la raison pure, c'est-à-dire qu'elle en est l'image, εἰκὼν τίς ἐστι νοῦ, οἷον λόγος ὁ ἐν προφορᾷ, λόγου τοῦ ἐν ψυχῇ (4).

(1) *Enn.* 5, l. 1, c. 3.

(2) Καὶ ἡ τελείωσις ἀπ' αὐτοῦ πάλιν, οἷον πατρὸς ἐκθρέψαντος, ὃν οὐ τέλειον ὡς πρὸς αὐτὸν ἐγέννησεν. *Ib.*

(3) *Ib.*

(4) *Ib.* Λόγος ἐν προφορᾷ est ici opposé à λόγος ὁ ἐν ψυχῇ, parce qu'il prend ψυχὴ dans le sens composé pour ψυχὴ et νοῦς, comme cela lui arrive fréquemment, et par exemple dans les deux premiers chapitres du livre cité.

Au-dessus de l'âme divine, Plotin place donc en Dieu, l'intelligence divine, qui est en quelque sorte l'idée dont l'âme dépend, ὡς εἶδος. Pour concevoir la grandeur et la majesté de ce nouveau principe, il suffit de penser à la majesté de l'âme, qui pourtant est au-dessous (1); ou de se représenter par la pensée les magnificences et la splendeur de ce monde sensible, avec l'immuable harmonie de ses mouvements, les Dieux, les hommes et les plantes qui l'animent et le remplissent; toute cette grandeur n'est qu'une imparfaite image de la beauté de l'intelligence. De ces vaines apparences, élevons-nous jusqu'à l'archétype du monde, ἐπὶ τὸ ἀρχέτυπον αὐτοῦ καὶ τὸ ἀληθινώτερον, comprenant toutes les idées intelligibles, sans mélange d'imperfection et mouvement : voilà le spectacle que l'esprit de Dieu contemple sans fin, voilà le monde auquel il préside dans toute sa gloire, l'âge d'or dont il est le Saturne. Car le Saturne qu'ont chanté les poëtes, c'est l'intelligence de Dieu; ce monde parfait qu'ils ont décrit, c'est le monde intelligible, l'αὐτοζῶον, éternelle pensée de l'éternelle intelligence (2).

Le νοῦς est l'intelligence la plus parfaite, ou plutôt il est la perfection même de l'intelligence; il ne peut donc ni se tromper, ni mentir, ni par conséquent

(1) Οἷον δὲ ὁ νοῦς, καὶ ταὐτῷ μὲν τούτῳ δῆλον, ὅτι κρείττων ψυχῆς, τοιᾶσδε οὔσης. *Enn.* 5, l. 1, c. 3.

(2) Κακεῖ πάντα ἰδέτω νοητά, καὶ παρ' αὐτῷ ἀίδια, ἐν οἰκείᾳ συνέσει καὶ ζωῇ, καὶ τούτων τὸν ἀκήρατον νοῦν προστάτην, καὶ σοφίαν ἀμήχανον, καὶ τὸν ὡς ἀληθῶς ἐπὶ Κρόνου βίον, θεοῦ κόρου καὶ νοῦ ὄντος. *Enn.* 5, l. 1, c. 4. Τὴν δὲ οὐρανίαν λεγομένην, ἐκ Κρόνου, νοῦ ὄντος ἐκείνου, ἀνάγκη ψυχὴν θειοτάτην εἶναι. *Enn.* 8, l. 5, c. 2. Cf. *Enn.* 5, l. 8, c. 10, 12, 13.

concevoir ce qui n'existe pas en réalité (1). Il y a dans chacune de ses idées autant d'être que la nature d'une idée le comporte. Il pense excellemment l'objet pensable par excellence. Il ne le produit pas par sa fantaisie, car il ne fait rien sans motif et ne conçoit rien qui n'existe de toute éternité; il ne l'oublie pas quand il le possède, car l'oubli est un défaut; il ne s'efforce pas pour le connaître, puisqu'étant parfait il n'a pas de résistance à vaincre; il ne le cherche pas, car celui qui cherche peut ne pas trouver ; il ne l'apprend de personne, car c'est à lui que la pensée commence et c'est lui qui illumine toutes les intelligences qui le suivent (2). Enfin il ne raisonne pas (3), car raisonner c'est employer une connaissance pour en acquérir une autre; celui qui raisonne possède les prémisses et entrevoit d'abord la conséquence sans la posséder; il arrive à la conséquence après l'avoir cherchée; elle est donc pour lui une nouveauté, et lorsqu'il s'y applique pour la première fois il éprouve un changement. Dieu voit la conséquence dans le principe, et son intelligence n'étant jamais enveloppée ne se développe jamais (4); sa connaissance ressemble à la nôtre

(1) Τὸν νοῦν, τὸν ἀληθῆ νοῦν καὶ ὄντως ἄρ' ἂν τις φαίη ψεύσεσθαί ποτε, καὶ μὴ τὰ ὄντα δοξάσειν; οὐδαμῶς. Πῶς γὰρ ἂν ἔτι νοῦς ἀνοηταίνων εἴη. *Enn.* 5, l. 5, c. 1.

(2) Τὴν δὲ εἴδησιν αὐτῷ μήτε εἰκάζοντι εἶναι, μήτε ἀμφίβολον, μηδ' αὖ παρ' ἄλλου οἷον ἀκούσαντι. *Ib.*

(3) Οὐ τοίνυν οὐδὲ δι' ἀποδείξεως. *Ib.*—Φαντάζεται μὲν γὰρ μέρος, ἐνορᾶται δὲ τῷ ὀξεῖ τὴν ὄψιν, ὅλον, οἷον εἴ τις γένοιτο τὴν ὄψιν τοιοῦτος, οἷος ὁ Λυγγεὺς ἐλέγετο, καὶ τὰ εἴσω τῆς γῆς ὁρᾷν, τοῦ μύθου τοὺς ἐκεῖ ἀντιττομένου ὀφθαλμούς. *Enn* 5, l. 8, c. 4.

(4) *Enn.* 5, l. 8, c. 7.

comme l'écriture hiéroglyphique à notre écriture et à notre langue : ce que nous parcourons, elle l'embrasse (1). Tout raisonnement d'ailleurs suppose un principe : où le νοῦς puisera-t-il ce principe, s'il ne le possède pas en lui-même? et s'il le possède en lui-même, comme cela est nécessaire puisqu'il n'y a pas d'intelligence au-dessus de lui, comment se peut-il faire qu'il possède un principe et ne les possède pas tous? qu'il possède immédiatement quelques connaissances et soit obligé d'acquérir les autres et de les chercher (2)? Si les objets de sa pensée sont hors de lui, il peut les voir ou ne pas les voir (3). Il peut se tromper dans les jugements qu'il en porte; ses idées ne sont pas la réalité même, mais des images, des représentations de la réalité (4). S'ils sont en lui, mais sans être lui-même, de quelle nature est le lien qui les unit entre eux et avec l'esprit qui les contient? Cette présence d'êtres séparés dans le sein d'un autre être, quand même elle s'expliquerait, rend-elle compte de la nature des idées? Si les idées sont autre chose que l'intelligence, elles sont donc des êtres morts (5)? Mais quoi, se peut-il que les intelligibles ne possèdent pas la vie, et que leurs images dans le monde sensible soient vivantes? Se peut-il qu'étant par essence les intelligibles, elles ne soient pas com-

(1) *Ib.*, c. 6.

(2) Πῶς γὰρ καὶ διοριεῖ τις τά τε αὐτόθεν, τά τε μή. *Ib.*

(3) Εἰ μὲν ἕτερα ὄντα γιγνώσκει, πῶς μὲν ἂν συντύχοι αὐτοῖς; ἐνδέχεται γὰρ μή, ὥστε ἐνδέχεται μὴ γινώσκειν, ἢ τό τε ὅτε συνέτυχε, καὶ οὐκ ἀεὶ ἕξει τὴν γνῶσιν. *Ib.*

(4) Καὶ αἱ νοήσεις τύποι ἔσονται, εἰ δὲ τοῦτο, καὶ ἐπακτοὶ καὶ πληγαί. *Ib.*

(5) Εἰ δ' ἀνόητα καὶ ἄνευ ζωῆς, τι ὄντα; *Ib.*

plétement et parfaitement entendues? Elles ne le seront qu'à une condition; c'est de ne faire qu'un avec l'intelligence (1). L'intelligence parfaite est donc l'intelligence en acte de tout ce qui est intelligible; car si une chose peut être connue et ne l'est pas, l'intelligence ne possède la perfection que virtuellement, elle est perfectible et non pas parfaite. L'intelligence est un acte pur, ou si elle a une matière (2) parce que la simplicité absolue n'appartient qu'à l'unité absolue, c'est une matière intelligible et simple qui n'enveloppe pas la possibilité du changement.

Puisque l'intelligence est un acte pur, et qu'elle exclut toute succession, elle n'est dans le temps ni comme être ni comme pensée, ἄχρονος νόησις. Il n'y a pour l'esprit ni passé, ni avenir; il distingue les êtres par leur ordre hiérarchique et non par leur ordre de génération, τάξει, οὐ χρόνῳ (3). Connaissant et possédant en lui tous les intelligibles, comment pourrait-il former un désir? Où irait-il, puisqu'il porte tout dans son sein? Comment ajouterait-il à ses perfections, puisqu'il est la perfection même? Rien n'existe qui ne soit en lui; rien n'est en lui qui ne soit parfait, rien de parfait en lui qu'il ne comprenne et qu'il ne comprenne parfaitement, c'est-à-dire sans le chercher, mais en le possédant, en le pénétrant

(1) Ὥστε καὶ ἡ ὄντως ἀλήθεια οὐ συμφωνοῦσα ἄλλῳ, ἀλλ' ἑαυτῇ· καὶ οὐδὲν παρ' αὑτὴν ἄλλο λέγει, καὶ ἔστι, καὶ ὃ ἔστι, τοῦτο καὶ λέγει. *Enn.* 5, l. 5, c. 2. Καὶ γὰρ τὸ ὑποκείμενον νοῦς, καὶ αὐτὸς νοῦς. *Enn.* 5, l. 8, c. 4.

(2) Καλὴ δὲ καὶ ἡ νοῦ ὕλη, νοερὸς οὖσα καὶ ἁπλῆ. *Enn.* 5, l. 1, c. 8.

(3) Ἔχει οὖν ἐν τῷ αὐτῷ πάντα, ἑστῶτα ἐν τῷ αὐτῷ, καὶ ἔστι μόνον, καὶ τὸ ἔστιν ἀεί, καὶ οὐδαμοῦ τὸ μέλλον. *Enn.* 5, l. 1, c. 4.

jusque dans son fond, en n'étant qu'un avec son objet (1). Il possède donc le bonheur en lui-même, il ne le reçoit pas ; il le possède éternellement ; tandis que les esprits inférieurs, tombés dans le temps, s'efforcent pour retourner jusqu'à lui et ravir encore quelque éclair de bonheur, en se rattachant à l'être qui repose en soi, au-dessus des flots éternellement mobiles de la durée successive (2).

Telle est en Dieu la nature et le rôle de l'Esprit. C'est le νοῦς de Platon, appliqué à la connaissance de l'αὐτοζῶον. C'est la νόησις νοήσεως νόησις d'Aristote, ou pour employer le langage de Plotin, c'est la vision voyante, et l'identité de l'acte qui voit avec son objet: Ἔστι γὰρ ἡ νόησις ὅρασις ὁρῶσα, ἄμφω τὸ ἕν (3).

La dialectique qui s'est élevée de l'Ame à l'Esprit, peut-elle s'arrêter là? La notion de Dieu est-elle accomplie? Quoique la possession d'attributs divers ne diminue pas la simplicité parfaite de la substance divine, et que la distinction même que les hommes établissent entre l'action et l'intelligence de Dieu tienne aux nécessités de l'instrument par lequel nous connaissons, et non à la nature de l'objet connu, un dialecticien rigoureux ne peut pas admettre cette vérité si naturelle, ou du moins il ne l'admet que dans une certaine mesure, puisqu'en vertu de sa méthode, toutes les fois que l'esprit humain peut distinguer deux choses ou dans une chose deux at-

(1) Διὸ καὶ τὰ παρ' αὐτῷ πάντα τέλεια, ἵνα πάντη ᾖ τέλειος, οὐδὲν ἔχων ὅ,τι μὴ τοιοῦτον, οὐδὲν ἔχων ἐν αὐτῷ, ὃ μὴ νοεῖ· νοεῖ δὲ οὐ ζητῶν, ἀλλ' ἔχων. *Ib.*

(2) *Ib.*

(3) *Enn.* 5, l. 1, c. 5.

tributs, ou dans un attribut deux modifications quelconques, l'esprit peut aussi concevoir au-dessus de cette dualité une idée générale qui comprend les deux termes. Or qu'est-ce qu'une intelligence? Une intelligence en acte est intelligente de quelque chose (1). Qu'elle le soit d'elle-même; l'esprit conçoit un même être sous deux aspects différents, quoique simultanés et même nécessaires l'un à l'autre (2). En effet, il a l'idée de cette intelligence en tant qu'elle conçoit, et de cette même intelligence en tant qu'elle est conçue : Ὁ μὲν νοῦς κατὰ τὸ νοεῖν, τὸ δὲ ὂν κατὰ τὸ νοούμενον. Il est vrai qu'en même temps qu'il les distingue, il les confond, car il comprend que cet Esprit qui pense et cet Être qui est pensé ne font qu'une seule et même hypostase; mais de même que l'Ame divine était une seule hypostase quoiqu'elle enfermât la notion d'être, celle d'intelligence et celle de puissance, l'Esprit divin est à la fois un quant à sa nature hypostatique, et multiple quant au mode de son existence : il est unique, sans être absolument un et simple. Il est immobile comme être, et mobile comme intelligence (3). D'ailleurs quand il pense à lui, il ne conçoit pas un

(1) *Enn.* 5, l. 6, c. 2.

(2) Ἀμφοτέρων οὖν (τ. ε. τοῦ νοεῖν καὶ τοῦ εἶναι) ἀμφοτέρων οὖν ἅμα αἴτιον ἄλλο· ἅμα μὲν γὰρ ἐκεῖνα, καὶ συνυπάρχει, καὶ οὐκ ἀπολείπει ἄλληλα. *Enn.* 5, l. 1, c. 4. Ἔτι εἰ νοήσει τὸ πρῶτον, ὑπάρξει τι αὐτῷ· οὐκ ἄρα πρῶτον, ἀλλὰ καὶ δεύτερον, καὶ οὐκ ἓν, ἀλλὰ πολλὰ ἤδη, καὶ πάντα ὅσα νοήσει· καὶ γὰρ εἰ μόνον ἑαυτὸ, πολλὰ ἔσται. *Enn.* 5, l. 6, c. 2.

(3) Γίγνεται οὖν τὰ πρῶτα νοῦς, ὂν, ἑτερότης, ταὐτότης. Δεῖ δὲ καὶ κίνησιν λάβειν, καὶ στάσιν καὶ κίνησιν μὲν, εἰ θοεῖ, στάσιν δὲ ἵνα τὸ αὐτό· τὴν δὲ ἑτερότητα, ἵν' ἡ νοοῦν καὶ νοούμενον. *Enn.* 5, l. 1, c. 4.

terme simple, puisqu'il voit en lui-même l'αὐτοζῶον c'est-à-dire l'ensemble de toutes les idées formant le monde intelligible. Il n'importe que l'αὐτοζῶον soit ramené à l'unité par l'exacte harmonie de toutes les espèces intelligibles. Les idées qu'il contient ne sont pas séparables à la manière des choses sensibles, c'est-à-dire qu'elles ne peuvent être en dehors les unes des autres; mais elles n'en sont pas moins diverses; et de là cette parole de Plotin : c'est la diversité de nature et non la division dans l'espace qui rend le νοῦς multiple : νοῦς πολὺς ἑτερότητι, οὐ τόπῳ, ὁμοῦ δὲ πᾶς (1). Il n'est donc pas l'unité absolue, l'immobilité absolue; il est un nombre, et comme tel, il ne peut être le premier principe (2). En effet, tout nombre a une matière, qui est son propre fond, et une forme, qu'il reçoit d'un principe supérieur. Le nombre deux lui-même, quoique le premier de tous, a une matière indéfinie; pour qu'il soit défini, pour qu'il devienne un certain nombre déterminé, il faut qu'il reçoive son essence (3). L'Esprit divin, quoique placé au-dessus de l'Ame, n'est donc pas le premier principe; il n'arrête pas l'essor de la pensée; il faut chercher au delà le τὸ ἓν ἁπλοῦν. Le νοῦς n'est qu'un Dieu multiple : Πολὺς οὖν οὗτος ὁ Θεός (4). Il est un Dieu, mais le second Dieu; ou du moins, il

(1) *Enn.* 6, l. 4, ch. 4. Cf. *Enn.* 5, l. 3, c. 11, et l. 6, c. 2.

2) Ὁ γὰρ ἀριθμὸς οὐ πρῶτος. *Enn.* 5, l. 1, c. 5.

(3) Ὁ γὰρ ἀριθμὸς οὐ πρῶτος καὶ γὰρ πρὸ δυάδος τὸ ἕν, δεύτερον δὲ δυάς· καὶ παρὰ τοῦ ἑνὸς γεγενημένη ἐκεῖνο ὁριστὴν ἔχει, αὕτη δὲ ἀόριστον παρ' αὐτῆς. Ὅταν δὲ ὁρισθῇ, ἀριθμὸς ἤδη. *Ib.*

(4) *Ib.*

n'est que la seconde hypostase de Dieu, celle qui se présente à notre esprit immédiatement avant l'unité (1). Il faut nécessairement que tout ce qui pense implique une dualité ; soit que l'un des termes soit extérieur à l'autre, ou qu'ils coexistent dans la même hypostase : la connaissance d'un terme par un autre suppose à la fois leur dualité et leur identité. Δεῖ τοίνυν τὸ νοῦν, ὅταν νοῇ, ἐν δύσιν εἶναι, καὶ ἡ ἔξω θάτερον, ἢ ἐν τῷ αὐτῷ ἄμφω, καὶ ἀεὶ ἐν ἑτερότητι τὴν νόησιν εἶναι, καὶ ἐν ταυτότητι δὲ ἐξ ἀνάγκης (2).

Que supposerons-nous au-dessus du νοῦς ? L'unité absolue, bien certainement (3). Cette unité absolue est-elle l'idée de l'unité, ou l'idée de l'être un? Quoi, l'être sans intelligence conçu comme idée plus générale que l'être intelligent? Ce n'est pas le sens de la dialectique. L'effet de la dialectique n'est pas de diviser pour diviser, de diviser pour avoir moins, pour prendre un des membres de la division et laisser l'autre. Elle divise pour trouver un terme commun qui embrasse les deux membres de la division, qui ne soit par conséquent ni l'un ni l'autre et qui s'élève au-dessus de tous deux. D'ailleurs il ne s'agit pas d'idées nominales, mais d'idées substantielles. L'idée la plus générale de l'être ou l'idée de l'être en soi, est un être concret ; seulement cet être concret est intelligible et non sensible. Il est

(1) Καὶ θεὸς αὐτὴ ἡ φύσις, καὶ θεὸς δεύτερος προφαίνων ἑαυτὸν, πρὶν ὁρᾶν ἐκεῖνον, κ. τ. λ. *Enn.* 5, l. 5, c. 3.

(2) *Enn.* 5, l. 3, c. 10.

(3) Ὅτι μὲν οὖν δεῖ τὴν ἀγαγωγὴν ποιήσασθαι εἰς ἕν, καὶ ἀληθῶς ἕν, ἀλλὰ μὴ ὥσπερ τὰ ἄλλα ἓν, ἃ πολλὰ ὄντα μετοχῇ ἑνὸς ἕν. *Enn.* 5, l. 5, c. 4.

immobile, il est un. Il a une essence, un attribut nécessaire, un mode quelconque; il n'est pas un être abstrait, quoique pour le trouver, il faille faire abstraction de tout ce qui est phénoménal et individuel dans nos autres idées. Or, si l'être en soi est une idée et l'idée par excellence, s'il est par conséquent d'une façon distincte et réelle dans la nature des choses, et s'il est même plus complétement et plus réellement que tout autre être, on peut affirmer de lui à fortiori tout ce qui se peut affirmer d'une idée. Il n'y a pas à cela la moindre contradiction; Plotin suit à la lettre les traces de Platon, et ne s'écarte pas de la rigueur de la méthode en soutenant que l'idée à laquelle on arrive par l'abstraction de toute conception autre que celle de l'être, possède tout ce qui est de l'essence d'une idée, et le possède le plus possible: savoir, l'être d'abord, et ce qui est la même chose, l'éternité, l'immobilité, l'unité, l'intelligibilité. Cette idée possède-t-elle l'éternité, l'unité, l'intelligibilité en puissance ou en acte? Nécessairement en acte, si elle est une idée. Si donc elle possède en acte l'intelligibilité, elle est actuellement entendue; il existe donc une intelligence, non-seulement capable d'entendre absolument cet intelligible, mais qui exerce éternellement et complétement cette capacité. Or, ici deux questions se présentent. L'intelligibilité et l'intelligence diffèrent-elles absolument, ou ne diffèrent-elles qu'à leurs degrés inférieurs? De plus l'intelligence qui entend parfaitement l'être parfait, est-elle

au-dessous de lui, ou à côté, ou au-dessus? D'abord l'intelligibilité et l'intelligence ne diffèrent qu'à leurs degrés inférieurs, comme le beau, le vrai et le bon. L'intelligence examinée en elle-même et dans son idée est la pensée de la pensée, il en est de même pour l'intelligible; d'où il suit que l'intelligible le plus parfait et l'intelligence la plus parfaite sont un seul et même être, que notre esprit conçoit sous deux aspects opposés, en même temps qu'il en découvre et en saisit directement l'identité absolue. En outre, comment l'intelligence qui saisit le premier intelligible serait-elle au-dessous de lui? La plus grande faculté ne peut subsister dans le moindre être. Comment au-dessus? Si l'intelligence est au-dessus du premier être, ou elle-même n'est pas un être, ou il y a un être au-dessus du premier être. Enfin, elle ne lui est pas égale, puisqu'il est une idée, comprise dans la hiérarchie des intelligibles, et que s'élevant au-dessus de la ψυχή, laquelle est déjà un principe ἐπὶ πᾶσιν, il ne peut rien souffrir à côté de lui. Donc le dernier être est aussi l'esprit le plus parfait; on ne peut pas placer au-dessus du νοῦς ou du τὸ ἓν ὄν, l'être sans intelligence, car l'abstraction de l'être et celle de l'intelligence se font en même temps. Mais on peut faire cette double abstraction de l'être et de l'intelligence; et alors ce qui reste dans l'esprit, c'est l'unité, supérieure à la fois à l'intelligence et à l'être. Dans cette unité, il n'y a plus de distinction; au delà il n'y a plus rien. Elle est le terme de la dialectique.

C'est ainsi que Plotin qui déclare que l'intelligence est nécessaire à l'être et l'être à l'intelligence, ἅμα μὲν γὰρ ἐκεῖνα καὶ συνυπάρχει καὶ οὐκ ἀπολείπει ἄλληλα (1), reste fidèle à ce principe en ne séparant pas l'être absolu de l'intelligence absolue ; mais en même temps, au-dessus de l'être et de l'intelligence, il admet une dernière hypostase de Dieu, supérieure à l'un et à l'autre, ἐπέκεινα τοῦ νοῦ, ἐπέκεινα τοῦ ὄντος ; une hypostase dont on ne peut même pas dire qu'elle est quelque chose, τὸ γὰρ αὐτὸ, πρὸ τοῦ τι (2).

Qu'est-ce que cette dernière hypostase ? Est-il possible de s'en faire quelque idée ? Lorsque Plotin a déclaré avant toutes choses qu'elle n'est point être, qu'elle n'est point intelligence, que peut-il espérer désormais de la spéculation ? Après avoir posé les conditions du premier être et de la première intelligence, la raison conserve encore assez de lumières pour apercevoir quelque multiplicité dans ce principe suprême, et pour démontrer la nécessité d'un premier principe encore plus élevé que celui-là ; mais quant à ce dernier principe, quant à cette unité parfaite, ou plutôt quant à cette unité qui est la perfection même, le bien absolu, elle ne donne plus de prise à la dialectique et à la raison (3). L'unité ne peut donc pas être définie, puisque la définition n'est que le résultat de l'acte par lequel

(1) *Enn.* 5, l. 1, c. 4.

(2) Ἀλλ' ἔστιν ἐν δευτέρᾳ φύσει τὸ γιγνώσκειν. Ἓν γάρ τι καὶ τὸ γιγνώσκειν· τὸ δὲ ἔστιν ἄνευ τοῦ τι ἕν· εἰ γάρ τι ἕν, οὐκ ἂν αὐτὸ ἕν· τὸ γὰρ αὐτὸ, πρὸ τοῦ τι. *Enn.* 5, l. 3, c. 12.

(3) Οὐδὲ γνῶσιν, οὐδὲ νόησιν ἔχομεν αὐτοῦ. *Enn.* 5, l. 3, c. 14.

la raison s'applique à son objet; elle n'a donc pas d'essence, car l'essence est proprement l'objet de la définition (1), ce que l'esprit connaît de l'unité, si tant est qu'il en connaisse ou qu'il en soupçonne quelque chose, ne peut donc être exprimé par le langage. On donne à la première hypostase le nom d'unité, dit Plotin; car il faut bien lui donner un nom si l'on veut faire entendre qu'au-dessus de la seconde hypostase, il y en a une autre; mais ce nom que nous osons balbutier n'est pas véritablement le nom de Dieu; il n'exprime rien de positif; il vaudrait mieux se taire que de prendre ce nom au pied de la lettre (2). Plotin dirait volontiers comme saint Augustin: Quand nous parlons ainsi, ce n'est pas pour affirmer ce que nous disons; c'est pour ne pas garder le silence (3). Lui-même s'effraye de tant de difficultés; il se demande avec trouble si ce n'est pas un sacrilége de poursuivre, et s'il est permis à l'esprit humain de sonder de tels mystères (4). Il répète ces paroles du *Timée:* « Il est difficile de trouver l'auteur et le père du monde; et quand on

(1) Μηδὲ τῷ ἀκούοντι δεῖ συνετὸν εἶναι, ἀλλ' εἴπερ τινι, τῷ ὁρῶντι. Ἀλλ' εἰ τὸ εἶδος ὁρῶν ζητεῖ βλέπειν, οὐδὲ τοῦτο εἴσεται. *Enn.* 5, l. 5, c. 6.

(2) Εἰ δὲ θέσις τις τὸ ἓν τό, τε ὄνομα, τό, τε δηλούμενον, ἀσαφέστερον ἂν γίγνοιτο τοῦ εἰ μή τις ὄνομα ἔλεγεν αὐτοῦ. *Ib.* — Διὸ καὶ ἄῤῥητον τῇ ἀληθείᾳ· δ,τι γὰρ ἂν εἴπῃς, τι ἐρεῖς. Ἀλλὰ τὸ ἐπέκεινα πάντων, καὶ ἐπέκεινα τοῦ σεμνοτάτου νοῦ, ἐν τοῖς πᾶσι μόνον ἀληθὲς οὐκ ὄνομα ὂν αὐτοῦ ἄλλο τι, οὔτε τι τῶν πάντων, οὔτε ὄνομα αὐτοῦ, ὅτι μηδὲν κατ' αὐτοῦ· ἀλλ' ὡς ἐνδέχεται ἡμῖν αὐτοῖς σημαίνειν ἐπιχειροῦμεν περὶ αὐτοῦ. *Enn.* 5, l. 3, c. 13.

(3) Saint Augustin, *De Trinitate*, l. 5, c. 8 et 9.

(4) Ἀλλὰ τὸ μὴ ὑποστὰν τοῦτο τί; ἢ σιωπήσαντας δεῖ ἀπελθεῖν καὶ ἐν ἀπόρῳ τῇ γνώμῃ θεμένους μηδὲν ἔτι ζητεῖν. *Enn.* 6, l. 8, c. 11.

l'a trouvé, il est *impossible* de le faire connaître aux autres (1). »

Cependant même sur ce principe inaccessible, et en réalité chimérique, la philosophie de Plotin n'est pas stérile. Si elle se trompe dans la détermination de l'absolu, son erreur n'est que l'application exagérée d'un principe vrai. La réalité ontologique, accordée dans l'origine aux premières conceptions de la pensée, a entraîné Plotin dans une théorie de la raison qui ne peut plus s'appliquer à Dieu, et dans une théorie, en quelque sorte parallèle, des conditions générales de l'être, à laquelle Dieu échappe également. Lié par ses antécédents, Plotin déclare que Dieu est absolument inaccessible à la raison, et qu'il est au-dessus de l'être, parce qu'il voit clairement, ce qui est profondément vrai, que Dieu ne peut ni être, ni être connu de la même façon que les autres êtres. Au fond ce n'est pas tant sur la notion de l'absolu que Plotin se trompe, que sur la notion de tout ce qui est après l'absolu. L'idée qu'il se faisait de l'absolu lui aurait permis de le considérer comme le premier être, la première intelligence et la première force active, s'il n'avait, en vertu des lois de la dialectique, donné une existence concrète à toutes les idées intermédiaires.

En effet, tout ce qu'il dit sur la nature même de l'absolu en tant qu'absolu, est strictement vrai. Cette simplicité absolue qu'il lui attribue sans cesse, Dieu la possède et la possède seul. Il est seul par-

(1) Le *Timée*, p. 28.

faitement un, parfaitement immuable. Il est seul parfait. Si nous pouvions dire en quoi consiste la perfection, nous pourrions explorer Dieu jusqu'au fond, et rien de lui ne nous serait caché; mais nous pouvons du moins savoir que la perfection est une propriété essentiellement complète, qui n'admet pas de plus ni de moins, et qui n'est pas commensurable avec le degré le plus élevé d'excellence dans les êtres qui viennent après elle. Poser ainsi à la philosophie comme son but, comme son étoile, ce point fixe qui ne peut décroître, qui ne peut changer, qui est bien certainement, quelque erreur que l'on fasse, la plénitude absolue de la perfection, n'est-ce rien? Enlever à Dieu toute possibilité de changement, démontrer son immutabilité avec plus de constance et de force que qui que ce soit au monde, n'est-ce rien? Peu de philosophes, parmi les grands esprits, ont contesté l'immutabilité de Dieu; beaucoup l'ont mal comprise; presque tous l'ont sacrifiée ou oubliée quand ils ont expliqué la naissance du monde. Plotin n'a jamais varié. Son Dieu un, son Dieu absolu est toujours resté en dehors des contradictions, du mouvement, des nécessités de la contingence. Il n'est pas le Dieu très-bon, très-grand dont le vulgaire se contente, et dont l'image semble croître dans notre esprit à mesure que nous élevons le niveau de nos connaissances. Il est l'UNITÉ, inconnue peut-être, mais certainement incommensurable. Il ne faut rien ajouter, rien retrancher à l'unité. Elle ne peut différer d'elle-même d'un atome; si ce n'est

pas Dieu tel qu'il est, Dieu tout entier, ce n'est rien, ou du moins c'est déjà autre chose que Dieu, c'est son produit, son émanation; c'est le monde (1). Tout est par rapport à Dieu; mais Dieu est en soi, il n'a point de mesure commune avec les êtres, il n'y a rien en lui qui soit univoque avec les propriétés de la nature contingente (2). Il ne fait pas partie d'une série dont il soit le premier terme; il est en dehors du monde, il fonde les lois que le monde subit et lui-même ne les subit pas (3). Il n'est pas comme l'unité dans les nombres, qui engendre le multiple en s'ajoutant à elle-même; ni comme le point mathématique, qui multiplié devient la ligne, la surface, le solide. Il produit tout ce qui est, et demeure incommunicable (4).

Nous l'appelons l'Unité, le Bien; nous l'appelons aussi le Vrai, le Beau (5). Tous les noms les plus augustes, tous ceux qui nous paraissent désigner la perfection sont les siens. Nous disons que sa simplicité est absolue, que le multiple n'est en lui ni en acte, ni en puissance (6), que lui seul possède l'unité, parce que l'unité étant la perfection même,

(1) Χρὴ τοίνυν ἐνταῦθα ἄξαι πρὸς ἓν, καὶ μηδὲν αὐτῷ ἔτ. προσθεῖναι, ἀλλὰ στῆναι παντελῶς, δεδιότα αὐτοῦ ἀποστατῆσαι μηδὲ τοὐλάχιστον, μηδὲ εἰς δύο προελθεῖν. *Ehn.* 5, l. 5, c. 4.

(2) Οὐ γὰρ θέλει μετ' ἄλλου, οὔτε ἑνὸς, οὔτε ὁποσουοῦν συναριθμεῖσθαι, οὐδ' ὅλος ἀριθμεῖσθαι. *Ib.*

(3) Μέτρον γὰρ αὐτὸ, καὶ οὐ μετρούμενον, καὶ τοῖς ἄλλοις δὲ οὐκ ἴσον, ἵνα σὺν αὐτοῖς ᾖ. *Ib.*

(4) *Ib.*

(5) Ὅταν λέγωμεν τὸ ἓν, καὶ ὅταν λέγωμεν ἀγαθὸν, ταυτὴν δεῖ νομίζειν τὴν φύσιν, κ. τ. λ. *Enn.* 2, l. 9, c. 1.

(6) *Enn.* 2, l. 9, c. 6.

tout ce qui n'est pas premier est multiple (1). Nous ne pouvons parler de Dieu que négativement, ἐν ἀφαιρέσει πάντα τὰ περὶ τούτου λεγόμενα (2). La nécessité nous contraint de dire qu'il existe, mais il faut demander grâce pour un tel langage. Dire qu'il est supérieur à l'être et à l'intelligence, ce n'est pas le définir, c'est seulement le distinguer de ce qui n'est pas lui (3). Tout ce que l'on peut ajouter après cela, c'est que l'opinion des gnostiques, qui placent l'Unité au-dessus de l'intelligence, mais en mettant les intelligibles dans le sein de l'unité où ils demeurent en repos, connus seulement par la seconde hypostase, est une doctrine plus insensée que si l'on ne remontait pas au delà de l'intelligence, car elle revient à mettre la puissance au-dessus de l'acte (4). Ce que Dieu est, nous ne pouvons le dire; on ne peut même demander quel il est, puisqu'il est étranger à tout accident, ni pourquoi il est, car ce serait chercher un principe au delà du premier principe (5). Nous ne comprenons pas Dieu ; il serait ridicule d'aspirer à le comprendre (6).

(1) Πᾶν γὰρ τὸ οὐ πρῶτον, οὐκ ἁπλοῦν. *Enn.* 2, l. 9, c. 1.

(2) *Enn.* 6, l. 8, c. 11.

(3) Τὸ γὰρ ἐπέκεινα ὄντος οὐ τόδε λέγει· οὐ γὰρ τίθησιν· οὐδὲ ὄνομα αὐτοῦ λέγει, ἀλλὰ φέρει μόνον τὸ οὐ τοῦτο. *Enn.* 5, l. 5, c. 6.

(4) Οἱ δὲ, οὐ συνέντες, τὸν μὲν ἐλαθὸν ἐν ἡσυχίᾳ ἔχοντα ἐν αὑτῷ πάντα τὰ ὄντα, τὸν δὲ νοῦν ἕτερον παρ' αὐτὸν θεωροῦντα, τὸν δὲ διανοούμενον. *Enn.* 2, l. 9, c. 6.

(5) *Enn.* 6, l. 8, c. 11.

(6) Plotin emploie un chapitre à montrer que les mots εἶναι, οὐσία, ὄν, dérivent du mot ἐν. Cette étymologie, dont on ne pourrait évidemment rien conclure, est d'ailleurs fort contestable, et Plotin semble le reconnaître tout le premier, en commençant le chapitre suivant par ces mots : Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὡς τις ἐθέλει λελέχθω. *Enn.* 5, l. 5, c. 5 et 6.

Il n'y a rien dans tout cela qui ne soit vrai et conforme aux principes d'une saine philosophie. L'erreur n'entre dans le système de Plotin que lorsqu'au lieu d'attribuer à Dieu l'être et l'intelligence dégagés des conditions qu'ils subissent dans la nature contingente, il le déclare absolument supérieur à l'intelligence et à l'être. Aussitôt toutes les contradictions semblent fondre sur lui. En effet, cette dernière hypostase doit posséder l'intelligibilité et par conséquent l'intelligence plus parfaitement encore que le νοῦς, si les attributs essentiels des idées croissent avec le degré de leur perfection comme l'exige la dialectique; mais ne devrait-elle pas aussi être l'être par excellence, puisqu'elle est l'unique principe d'où l'être découle? Comment l'Un peut-il être le premier et n'être pas une intelligence? Comment est-il principe unique, lorsque l'être et la cause ne commencent qu'après lui? Quand Plotin parle de sa nature, il ne fait que nier; quand il traite de sa fonction, comme source éternelle de l'être, il affirme, et ses affirmations et ses négations se contredisent. Il a relégué l'âme au troisième rang, parce qu'elle est une force; et la nécessité le contraint à dire qu'il y a une force au-dessus de l'âme et même au-dessus de l'esprit, puisque l'âme et l'esprit sont engendrés. Ainsi l'Unité qui n'est pas une force, ni une intelligence, ni un être, redevient une force, et par conséquent un être et une intelligence, ἡ καὶ ἐνταῦθα ἓν μὲν, ἀλλὰ τὸ ἓν δύναμις πάντων (1). Il contient tous les êtres, comme une

(1) *Enn.* 5, l. 1, c. 7.

cause contient ses effets, mais il les contient indistinctement, la distinction ne commence qu'avec le λόγος (1). Il est tout et il n'est rien, τὸ ἓν πάντα καὶ οὐδὲ ἕν. (2). Il est celui dont Proclus dira : Il est non-être, quoiqu'il ne soit pas le néant (3).

Pourquoi tant de contradictions, si ce n'est parce que Plotin ayant identifié les conditions de la raison limitée avec la nature même de la raison, et découvrant avec plus de profondeur qu'aucun autre métaphysicien avant lui, l'impossibilité d'attribuer à Dieu les conditions de notre intelligence et de notre être, lui retire absolument l'être et l'intelligence, et déclare par conséquent que l'intelligence et l'être n'ont qu'une valeur relative, par les raisons mêmes qui, sans ce malentendu, l'obligeraient de leur donner une réalité absolue ? Toutes les erreurs de Plotin sont attachées à cette première erreur. En partant de cette théorie de la raison, il devait aboutir, pour la méthode, au mysticisme, et pour la doctrine, à l'ἐπέκεινα τοῦ νοῦ, ἐπέκεινα τοῦ ὄντος. Ses fautes mêmes sont une preuve de son génie. Elles montrent combien il était conséquent, combien il sentait profondément la différence du fini et de l'infini. Cette théodicée étrange, pleine de contradictions, est encore la meilleure école où l'on puisse apprendre à connaître Dieu.

(1) Οὕτως ἔχει πάντα, ὡς μὴ διακεκριμένα, τὰ δὲ ἐν δευτέρῳ διεκέκριτο τῷ λόγῳ. *Enn.* 5, l. 3, c. 15.

(2) *Enn.* 5, l. 2, c. 1.

(3) Proclus, *Comm. Parm.*, t. 6, p. 54.

L'Un est supérieur a la raison, il lui est incompréhensible. La raison est relative. S'ensuit-il qu'il n'y ait point de connaissance absolue? Que toutes nos pensées soient comme un rêve? Non; l'esprit de l'homme peut arriver à cette situation de l'esprit divin qui est la vérité et l'être, et qui possédant en soi la vérité et ne la recevant pas du dehors, n'a nul besoin de criterium, et ne conçoit même pas la possibilité de l'erreur. L'esprit humain arrive à cette situation par l'extase, c'est-à-dire en se simplifiant, en dégageant en soi le divin, en faisant disparaître la dualité, qui est la contingence même, en devenant un avec l'infini, πελάσασα οὖν αὐτῷ καὶ οἷον ἓν γενομένη (1). Retiré en lui-même comme dans un sanctuaire, ἐν τῷ εἴσω, οἷον νεῷ (2), il laisse expirer tous les bruits du dehors, les passions, et ce que le torrent de la sensation apporte avec lui; il contemple les idées, et parmi elles l'idée du bien, la plus brillante et la plus parfaite, qui resplendit au-dessus de la génération et du temps. Ἐκποδὼν δὲ ἡμῖν ἔστω γένεσις ἡ ἐν χρόνῳ (3).

Le principe le plus parfait ou l'Un, τὸ ἓν ἁπλουν, n'est pas engendré, car tout produit est inférieur à son principe; lui-même engendre un principe inférieur à lui, car tout ce qui est parfait, produit. Le principe engendré par le principe le plus parfait, est lui-même, de toutes les choses engendrées, la plus

(1) *Enn.* 5, l. 1, c. 5.
(2) *Ibid.*, c. 6.
(3) *Ibid.*

parfaite; il est donc l'intelligence. De même que l'intelligence est le verbe de l'Unité et la manifestation de sa puissance, l'âme à son tour est le verbe de l'intelligence, οἷον καὶ ἡ ψυχὴ λόγος νοῦ· καὶ ἐνέργειά τις, ὥσπερ αὐτὸς ἐκείνου (τοῦ ἑνός). L'unité est suivie du νοῦς, et le νοῦς de la ψυχὴ sans intermédiaire. Καὶ μεταξὺ οὐδέν, ὡς οὐδὲ ψυχῆς καὶ νοῦ (1).

Tels sont donc les trois principes suprêmes : au premier rang, le Bien ou l'Unité absolue, τὸ ἓν ἁπλοῦν; au-dessus de lui le premier être intelligent, τὸ νοοῦν πρώτως; enfin l'âme universelle, ψυχὴ ὑπερκόσμιος. Cet ordre est l'ordre naturel entre ces principes, et ce nombre leur nombre nécessaire (2).

En effet, on ne peut ni en admettre plus, ni en admettre moins; pour en admettre moins, il faudrait renoncer à expliquer le monde par un principe de mouvement, ou à conclure la dialectique par la seule idée qui soit absolument simple; ou si l'on voulait obéir à cette double nécessité, tout en restreignant le nombre des principes, il faudrait ignorer que la qualité de moteur et le mouvement sont inconciliables avec l'éminente perfection de la première intelligence, et que l'intelligence à son tour est multiple et inférieure à l'Unité absolue, c'est-à-dire qu'il faudrait confondre l'âme avec l'intelligence ou l'intelligence avec l'Un (3). Il est également impossible d'en

(1) *Enn.* 5, l. 1, c. 6.

(2) Αὕτη γὰρ τάξις κατὰ φύσιν, μήτε πλείω τούτων τίθεσθαι ἐν τῷ νοητῷ, μήτε ἐλάττω. *Enn.* 2, l. 9, c. 1.

(3) Αὕτη γὰρ τάξις κατὰ φύσιν, μήτε πλείω τούτων τίθεσθαι ἐν τῷ νοητῷ,

admettre plus; car, en premier lieu, on ne peut établir un principe plus simple que l'Un, à moins toutefois de distinguer l'Un en acte et l'Un en puissance; mais c'est ce que personne n'oserait soutenir, car il serait ridicule de multiplier les principes au moyen d'une pareille distinction, et d'ailleurs les principes dont il s'agit sont immatériels (1). On ne dira pas davantage qu'il y a un esprit en repos et un autre en mouvement. Qu'est-ce que le repos et le mouvement de l'esprit? L'esprit est toujours tel qu'il est, c'est à l'âme qu'il appartient de se mouvoir vers l'esprit (2). L'esprit illumine l'âme et la rend raisonnable, mais cette raison que l'esprit allume dans l'âme n'est pas une troisième nature intermédiaire entre l'âme et l'esprit (3). Enfin il ne faut pas dire qu'il y a une pensée qui pense et une autre qui voit celle-là penser. Cette séparation est toute fictive; celui qui pense sans le savoir ne pense pas, et celui qui pense, pense ce qui est pensable, et lui-même par conséquent, et il est nécessaire qu'il se pense tel qu'il est, c'est-à-dire pensant (4). Il n'y a donc pas là deux termes. Pourquoi n'admettrait-on pas sur le même fondement

μήτε ἐλάττων· εἴτε γὰρ ἐλάττω, ἡ ψυχὴν καὶ νοῦν ταὐτὸ φήσουσιν. *Enn.* 2, l. 9, c. 1.

(1) Γελοῖον γὰρ ἐν τοῖς ἐνεργείᾳ οὖσι καὶ ἀΰλοις, τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ διαιρουμένους φύσεις ποιεῖσθαι πλείους. *Ib.*

(2) Ἔστι γὰρ ὡς ἐστι, νοῦς ἀεὶ ὡσαύτως ἐνεργείᾳ κείμενος ἑστώσῃ· κίνησις δὲ πρὸς αὐτὸν καὶ περὶ αὐτὸν, ψυχῆς ἤδη ἔργον. *Ib.*

(3) Καὶ λόγος ἀπ' αὐτοῦ εἰς ψυχὴν, ψυχὴν νοερὰν ποιῶν, οὐκ ἄλλην τινὰ μεταξὺ νοῦ καὶ ψυχῆς φύσιν. *Ib.*

(4) Ὅταν δὲ ὁ νοῦς ὁ ἀληθινὸς ἐν ταῖς νοήσεσιν αὐτὸν νοῇ, καὶ μὴ, ἔξωθεν ἢ τὸ νοητὸν αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτὸς ἦ καὶ τὸ νοητὸν, ἐξ ἀνάγκης ἐν τῷ νοεῖν ἔχει ἑαυτὸν, καὶ ὁρᾷ ἑαυτόν· ὁρῶν δὲ ἑαυτὸν, οὐκ ἀνοηταίνοντα ἀλλὰ νοοῦντα ὁρᾷ. *Ib.*

qu'il y a une troisième intelligence qui voit la seconde voir que la première pense? Cela est absurde, et rien n'empêche d'aller ainsi jusqu'à l'infini. Il n'y a donc que ces trois principes.

Du soin même que Plotin a pris pour établir ces trois principes, et des raisons sur lesquelles il s'appuie pour les admettre tous les trois, résulte la réalité de leur distinction. Il est clair que pour lui le monde restera comme une hypothèse inexplicable, si on ne le fait pas dépendre d'un principe moteur, et qu'il est impossible qu'un principe moteur ne soit pas lui-même en mouvement. Il est également clair qu'à ses yeux ce qui est en mouvement ne saurait être le premier principe, ni le terme de la dialectique, ni la cause de son propre mouvement. Les principes qui sont au-dessus du premier moteur possèdent donc nécessairement des attributs inconciliables avec ceux du premier moteur. Il y a donc entre eux une distinction réelle.

La première intelligence est l'intelligence parfaite; il en résulte trois conséquences, c'est qu'elle comprend le premier intelligible, qu'elle le comprend en elle-même, qu'elle le comprend parfaitement, et par conséquent qu'elle est elle-même une intelligence parfaite avant de s'appliquer à son objet Si la première intelligence est intelligente d'elle-même, il y a une seconde intelligence, ou une âme pour comprendre tout le reste, et si la première intelligence doit posséder la perfection de sa nature pour s'appliquer à son objet, la perfection même ne ré-

sulte pas de cette application du sujet à l'objet ; elle lui est antérieure ; elle existe en soi avant la première intelligence. Il y a donc vraiment trois hypostases en Dieu : une hypostase supérieure à la première intelligence, la première intelligence, et la seconde intelligence, ou l'âme. Τὸ μὲν ἄρα οὐ νοεῖ, τὸ δὲ πρώτως νοεῖ, τὸ δὲ νοήσει δευτέρως (1).

Ces trois principes réellement distincts sont-ils trois Dieux? Ou le premier seulement est-il Dieu? Ou enfin sont-ils les trois hypostases d'un même Dieu? Évidemment les trois hypostases d'un même Dieu. Plotin dans un certain sens admet et soutient le polythéisme ; mais à condition que les Dieux ne soient que des agents intermédiaires du vrai Dieu, du Dieu universel, Θεὸς ἐπὶ πᾶσιν, et qu'ils ne possèdent nullement la qualité de causes premières. Le polythéisme dans Plotin et ses successeurs n'est qu'une sorte de divinisation des forces de la nature ; tout ce peuple de Dieux habite le monde et en fait partie : le Dieu éternel s'élève au-dessus, solitaire et sans émule. Saint Augustin accuse Plotin, Jamblique, Porphyre et Platon lui-même d'adorer plusieurs Dieux (2) ; mais ce père réfute ensuite cette accusation dans le même ouvrage, lorsqu'il dit : « Si les platoniciens aiment mieux appeler les démons des dieux, je ne veux point disputer avec eux sur des mots. S'ils soutiennent que ces démons, quoique immortels, ont été créés de Dieu, ils disent

(1) *Enn.* 5, l. 6, c. 2.
(2) *Cité de Dieu*, l. 8, c. 12.

ce que nous disons, quelque nom qu'ils leur donnent (1). » Les Alexandrins fidèles à toutes les traditions de la langue grecque, et en particulier à l'exemple de Platon (2), employaient souvent le mot Dieu pour désigner des démons d'un ordre supérieur. Si l'on était polythéiste pour avoir donné aux démons le nom de Dieu, saint Augustin lui-même et la Bible (3) n'échapperaient pas au reproche de polythéisme. Loin d'admettre trois Dieux comme Numénius (4), comme Théodore (5), Plotin avait cette doctrine en horreur. Il la réfuta, et la fit réfuter par Amélius (6). Il n'existe point de système où l'unité du premier principe soit plus rigoureusement établie que dans le sien ; et si cette première hypostase n'est pas l'unité toute seule, si elle enveloppe en outre deux autres hypostases, c'est que, selon Plotin, un Dieu immobile serait aussi impuissant qu'un Dieu mobile serait défectueux.

Quoique distinctes réellement l'une de l'autre, les trois hypostases se tiennent attachées par tous les liens de la génération, de l'amour et de la nécessité. Comment la première hypostase ne serait-elle pas le principe des hypostases inférieures et l'objet de leur amour? Les trois hypostases ne sont pas seulement différentes, elles sont inégales (7).

(1) *Ib.*, c. 24. Cf. l. 9, c. 23.
(2) *Voyez* le Discours de Diotime dans *le Banquet* de Platon.
(3) Ps. 49, v. 1. Ps. 135, v. 2. Ps. 94, v. 3.
(4) Proclus, *Comm. Tim.*, p. 93.
(5) *Ib.*, p. 325
(6) *Vie de Plotin*, par Porphyre, c. 17.
(7) Τί οὖν χρὴ περὶ τοῦ τελειοτάτου λέγειν; μηδὲν ἀπ' αὐτοῦ· ἢ τὰ μέγιστα

Lorsque l'esprit s'est élevé jusqu'à la conception de la troisième hypostase, pourquoi sent-il la nécessité de monter encore plus haut? L'âme divine possède une force génératrice que la production du monde n'épuise pas; elle est éternelle et toujours la même; enfin elle est un principe intelligent; elle a donc tous les caractères requis pour être la cause et l'unique cause du monde. Mais si elle suffit à la génération du monde, elle ne suffit pas à la dialectique; la dialectique demande une immutabilité, une simplicité plus parfaite encore; elle dépasse donc nécessairement l'âme divine, et elle la dépasse, non comme impuissante, mais comme imparfaite. L'inégalité des hypostases divines ressort donc, comme leur distinction, de la méthode même qui les découvre. Or, si elles sont inégales, la première seule est parfaite, elle est par conséquent la seule qui puisse exister par elle-même; la seconde a besoin d'un principe pour exister, et si elle est après la première hypostase l'objet le plus parfait de la pensée, elle est le produit de la première hypostase. Par les mêmes motifs, la troisième hypostase est le produit de la seconde (1).

Plotin affirme donc aussi nettement l'unité de Dieu que la triplicité des hypostases de Dieu. Reste à savoir si les raisons par lesquelles il établit cette unité d'un Dieu constitué par trois hypostases diffé-

μετ' αὐτόν· μέγιστον δὲ μετ' αὐτὸν νοῦς, καὶ δεύτερον. *Enn.* 5, l. 1, c. 6.

(1) Παντὶ τῷ κινουμένῳ δεῖ τι εἶναι, πρὸς ὃ κινεῖται· μὴ ὄντος δὲ ἐκείνῳ μηδενὸς, μὴ τιθώμεθα αὐτὸ κινεῖσθαι· ἀλλ' εἴ τι μετ' αὐτὸ γίγνεται, ἐπιστραφέντος δεῖ ἐκείνου πρὸς αὐτὸ, ἀναγκαῖόν ἐστι γεγονέναι. *Ib.*

rentes, sont plus solides que celles dont il s'est servi pour distinguer en Dieu trois hypostases. D'abord assigner un principe à la seconde et à la troisième hypostase, n'est-ce pas les réduire à faire partie de la génération, et par conséquent les séparer de Dieu? Plotin répond qu'on ne se sert du mot de génération, en parlant des hypostases divines, que par métaphore (1). Mais cette métaphore est nécessaire, parce que la seconde et la troisième hypostases, étant imparfaites malgré leur divinité, ne peuvent exister sans un principe ; et c'est aussi pour cette même raison, c'est-à-dire parce qu'elles sont imparfaites, que les plus humbles existences doivent être rapportées à une cause. Pourquoi donc la génération est-elle une métaphore quand il s'agit des hypostases divines, et ne l'est-elle plus quand il s'agit des hypostases inférieures? Plotin explique de la même façon ces deux ordres de génération, il recourt aux mêmes images pour en donner à l'esprit quelque idée, il leur assigne les mêmes caractères, la même nécessité, et l'on peut dire aussi la même éternité, puisque le monde n'a ni commencement, ni fin.

Il y a plus. L'inégalité des hypostases divines oblige Plotin à confesser que son Dieu est imparfait; tous les Alexandrins ont été réduits à dégrader en quelque sorte la nature de Dieu en disant qu'il valait mieux pour lui ne pas créer que de créer. Belle conclusion d'une doctrine qui a pour point de départ

(1) Τῷ δὲ λόγῳ τὴν γένεσιν προσάπτοντας αὐτοῖς, αἰτίας καὶ τάξεως αὐτοῖς αποδώσει. *Ib.*

la recherche de l'absolu, et qui place si haut l'idéal de la perfection que le Dieu-Providence de Platon ne lui suffit pas! Il est vrai que tout en regardant la création comme un abaissement de la nature divine, ils proclament qu'elle est nécessaire pour que Dieu soit complet : c'est-à-dire que la perfection, sans l'imperfection, est impossible; ou que l'infini, sans le fini, ne serait plus lui-même, et absolument ne serait plus. Principes également chimériques et détestables; chimériques, parce qu'ils reposent sur une nécessité que rien ne démontre et qui d'ailleurs se réfute par ses conséquences; détestables, parce qu'en altérant l'infinie perfection de Dieu, ils vont directement contre le but de toute philosophie, et rendent même la démonstration de Dieu impossible.

Accordons cependant à Plotin que Dieu dégénère de lui-même, et que la troisième hypostase, qui n'est plus la perfection absolue, possède encore assez de perfection pour être Dieu, comment peut-elle être un même Dieu avec la seconde, et la seconde avec la première? Elle est une hypostase séparée, χωριστήν. Plotin ne se sert pas d'un autre mot pour exprimer la distinction la plus réelle qu'il puisse établir entre les différents êtres. Elle a l'intelligence pour principe; mais elle est à son tour le principe du monde, elle engendre comme elle a été engendrée. Pourquoi donc n'est-elle pas un troisième Dieu, au lieu d'être la troisième hypostase d'un seul Dieu?

Aussitôt que l'intelligence est engendrée, dit Plotin, elle se tourne vers son principe; il en est de même de

l'Ame (1). Mais ce n'est pas là un caractère propre aux hypostases divines; c'est une loi générale qui s'applique à toute la série des émanations (2).

Enfin, pourquoi la troisième hypostase de la trinité est-elle nécessairement une âme? C'est qu'elle devait produire le mobile, et que, par conséquent, elle devait être elle-même un principe mobile. Si elle est mobile, et qu'un être mobile ne puisse être produit que par une cause mobile, comment a-t-elle pour principe l'intelligence? Ce n'est pas seulement parce que son produit est mobile que le δημιουργὸς doit être relégué au troisième rang de la trinité divine; c'est pour une raison plus générale, à savoir, parce qu'il produit, et que la qualité de cause supposant l'être et l'intelligence, constitue une triplicité, un πλῆθος, dans le principe qui la possède, et le range par conséquent après l'unité et la dualité. A ce compte, si l'intelligence est la cause de l'âme, ou si l'unité est la cause de l'intelligence, il y aura donc aussi triplicité dans l'unité et dans l'intelligence (3). Tout ce qui est, produit, dit Plotin; tout produit est inférieur à sa cause (4), et cependant

(1) Καὶ γὰρ ὁρᾷ ὁ νοῦς ἐκεῖνον, καὶ δεῖται αὐτοῦ μόνου, ἐκεῖνος δὲ τούτου οὐδέν· καὶ τὸ γεννώμενον ἀπὸ κρείττονος νοῦ, νοῦν εἶναι, καὶ κρειττων ἁπάντων ὁ νοῦς, ὅτι τἄλλα μετ' αὐτὸν· οἷον καὶ ἡ ψυχὴ, λόγος νοῦ· καὶ ἐνέργειά τις, ὥσπερ αὐτὸς ἐκείνου. *Ib.*

(2) Ποθεῖ δὲ πᾶν τὸ γεννῆσαν τὸ γεννηθὲν, καὶ τοῦτο ἀγαπᾷ. *Enn.* 5, l. 1, c. 6.

(3) Τὸ οὖν γιγνόμενον ἐκεῖθεν οὐ κινηθέντος φατέον γίγνεσθαι· εἰ γὰρ κινηθέντος αὐτοῦ τι γίγνοιτο, τρίτον ἀπ' ἐκείνου τὸ γιγνόμενον μετὰ τὴν κίνησιν ἂν γίγνοιτο, καὶ οὐ δεύτερον. *Ib.*

(4) Καὶ πάντα δὲ ὅσα ἦδη τέλεια γεννᾷ, τὸ δὲ ἀεὶ τέλειον, ἀεὶ καὶ ἀίδιον γεννᾷ, καὶ ἔλαττον δὲ ἑαυτοῦ γεννᾷ. *Ib.*

il en est l'image (1). Quand on concevrait que l'âme est l'image de l'intelligence, comment se persuader que l'intelligence est l'image de l'unité? Pourquoi d'ailleurs cette ressemblance du producteur et du produit? Plotin répond : parce que la production est nécessaire. Ce n'est pas là une raison démonstrative. Si pourtant l'on admet qu'un principe donne à son produit tout ce qu'il possède en soi, peut-on admettre qu'il lui donne ce qu'il n'a pas? Autant vaudrait nier le principe de causalité. Or, que tout ce qui est dans la création soit éminemment en Dieu, tout le monde l'accorde sans difficulté; mais Plotin qui a pris tant de peine pour démontrer qu'au-dessus de l'intelligence, principe multiple, il y a un autre principe essentiellement simple, et qui par conséquent n'est pas un être, et n'est pas une intelligence, sera-t-il admis à dire ensuite que ce principe, supérieur à l'intelligence et à l'être, engendre la perfection de l'intelligence et de l'être? Sans doute, cette première hypostase n'est pas un non-être; sans doute le besoin auquel Plotin a cédé, sans s'en rendre compte, c'est celui d'établir au-dessus de tous les êtres, un être inconditionnel, ou qui ne possède pas l'être univoquement avec nous; mais puisque cette pensée est restée obscure dans son esprit, puisqu'il s'est mépris au point de prendre pour la négation de l'être et de l'intelligence la néga-

(1) Καὶ πάντα τὰ ὄντα ἕως μένει, ἐκ τῆς αὐτῶν οὐσίας ἀναγκαίαν τὴν περὶ αὐτὰ πρὸς τὸ ἔξω αὐτῶν ἐκ τῆς παρούσης δυνάμεως δίδωσιν αὐτῶν ἐξηρτημένην ὑπόστασιν, εἰκόνα οὖσαν οἷον ἀρχετύπων ὧν ἐξεφυ. *Ib.*

tion de leurs conditions et de leurs limites, il ne peut plus sortir de ce néant sans une contradiction manifeste. Comment l'un sera-t-il principe, dit-il? Il le sera sans se mouvoir, sans le savoir par conséquent, et sans le vouloir (1). Il produira l'intelligence comme le soleil produit ses rayons, comme le feu produit la chaleur (2). Quoi? voilà l'idéal de la plus haute énergie, de la plus féconde puissance? On ôte au premier principe les caractères de l'activité humaine, on le compare aux causes physiques, et c'est là la perfection absolue! A proprement parler, dit encore Plotin, il n'engendre que l'être, que l'hypostase seulement; mais cette hypostase, à peine produite, se tourne vers sa source en vertu de la loi générale des émanations, et cette aspiration est l'intelligence même (3). Mais c'est confondre le fait avec la puissance. Et cette nécessité prétendue, à quoi la rapporte-t-on? Toute cette trinité hypostatique remplit de chimères la théodicée de Plotin.

Quoi qu'il en soit des explications de Plotin, et de la valeur de sa théorie trinitaire, il est certain que son Dieu est unité, esprit et âme, τὸ ἓν ἁπλοῦν, ὁ νοῦς, ἡ ψυχή; que ce sont là trois hypostases distinctes, et un seul Dieu; que ces trois hypostases s'engendrent l'une l'autre, et demeurent inséparables et coéternelles. Pour donner quelque idée de cette tri-

(1) Δεῖ οὖν ἀκινήτου ὄντος, εἴ τι δεύτερον μετ' αὐτὸ, οὐ προσνεύσαντος οὐδὲ βουληθέντος, οὐδὲ ὅλως κινηθέντος ὑποστῆναι αὐτό. *Ib.*

(2) *Ib.* — Cf. *Enn.* 5, l. 3, c. 15.

(3) Πῶς οὖν νοῦν γεννᾷ; ἢ, ὅτι τῇ ἐπιστροφῇ πρὸς αὐτὸ ἑώρα· ἡ δὲ ὅρασις αὕτη, νοῦς. *Enn.* 5, l. 1, c. 7.

plicité dans l'unité d'une même existence, Plotin a recours à la psychologie. Il trouve en nous-mêmes une image de son Dieu. Il y a en nous, comme en Dieu, trois principes dans une même nature (1). Qu'est-ce qu'un homme? C'est une âme dans un corps, et dans cette âme un esprit qui l'illumine. Notre âme est quelque chose de divin ; mais une âme est multiple par son essence même ; c'est le νοῦς qui en se communiquant à elle, en fait une âme accomplie (2). Le νοῦς est donc un principe supérieur ; et lui-même il est double, car il porte quelquefois la tête jusqu'au ciel, comme le dit Platon dans le *Phèdre*, et quelquefois il redescend aux choses de la terre ; soit que concentré en lui-même il contemple sans le secours des organes les vérités intelligibles, ou que, appliqué aux usages de cette humble vie, il ne fournisse que des principes et des règles à nos raisonnements (3).

Les liens qui de cet esprit et de cette âme font un seul homme ne sont pas plus étroits que la parenté qui unit entre elles les trois hypostases divines. L'âme tend vers l'Esprit, sans lequel elle ne pourrait ni se mouvoir, ni penser, ni être; l'esprit à son tour tend vers l'unité (4) ; l'unité seule est parfaite

(1) Ὥσπερ δὲ ἐν τῇ φύσει τριττὰ ταῦτά ἐστι τὰ εἰρημένα, οὕτω χρὴ νομίζειν καὶ παρ' ἡμῖν ταῦτα εἶναι. *Enn.* 5, l. 1, c. 10.

(2) Ἔστι τοίνυν καὶ ἡ ἡμετέρα ψυχὴ θεῖόν τι, καὶ φύσεως ἄλλης, ὁποία πᾶσα ἡ ψυχῆς φύσις· τελεία δὲ ἡ νοῦν ἔχουσα. *Ib.*

(3) Διὰ τοῦτο καὶ ἔξωθέν φησιν ἐπὶ τοῦ παντὸς τὴν ψυχὴν περιέβαλεν, ἐνδεικνύμενος τῆς ψυχῆς τὸ ἐν τῷ νοητῷ μένον. *Ib.*

(4) Καὶ γὰρ ὁρᾷ ὁ νοῦς ἐκεῖνον, καὶ δεῖται αὐτοῦ μόνον, ἐκεῖνος δὲ τούτου, οὐδέν· *Enn.* 5, l. 1, c. 6.

et se suffit à elle-même ; mais quoiqu'elle se suffise elle ne peut pas ne pas produire ce qui la suit. Ainsi nécessaires l'un à l'autre, ces trois principes se suivent sans intermédiaire, ils ne diffèrent qu'autant qu'il le faut pour qu'ils ne puissent se confondre. Ὅταν δὲ καὶ τὸ ἄριστον ᾖ τὸ γεννῆσαν, ἐξ ἀνάγκης συνέστιν αὐτῷ, ὡς τῇ ἑτερότητι μόνον κεχωρίσθαι (1). Cet amour du produit pour son principe, est surtout puissant lorsque le producteur et le produit sont seuls : Ποθεῖ δὲ πᾶν τὸ γεννῆσαν τὸ γεννηθέν, καὶ τοῦτο ἀγαπᾷ, καὶ μάλιστα ὅταν ὦσι μόνοι τὸ γεννῆσαν καὶ τὸ γεγεννημένον (2).

Quelle est cette solitude des premiers principes, si l'âme engendrée engendre à son tour le monde? Ils sont solitaires dans la possession de la nature divine, solitaires dans l'éternité. Le monde s'écoule dans le temps, parce qu'il ne possède pas l'être, et qu'il n'en obtient successivement qu'une participation fugitive ; mais les trois hypostases sont éternelles. La perfection absolue ne peut engendrer qu'un produit éternel, quoique inférieur à elle-même (3). Nous parlons de génération, dit Plotin, parce qu'il le faut pour expliquer l'ordre et la hiérarchie entre les principes (4) ; mais cette génération n'est pas génération, ou du moins elle n'a rien de commun

(1) *Enn.* 5, l. 1, c. 6.

(2) *Ib.*

(3) Καὶ πάντα δὲ ὅσα ἤδη τέλεια γεννᾷ, τὸ δὲ ἀεὶ τέλειον, ἀεὶ καὶ ἀΐδιον γεννᾷ, καὶ ἔλαττον δὲ ἑαυτοῦ γεννᾷ. *Ib.* — Cf. *Enn.* 5, l. 8, c. 12.

(4) Ἐκποδὼν δὲ ἡμῖν ἔστω γένεσις ἡ ἐν χρόνῳ, τὸν λόγον περὶ τῶν ἀεὶ ὄντων ποιουμένοις· τῷ δὲ λόγῳ τὴν γένεσιν προσάπτοντας αὐτοῖς, αἰτίας καὶ τάξεως αὐτοῖς ἀποδώσει. *Ib.*

avec la génération qui tombe dans le temps et le mouvement. Nous traiterons plus tard du monde et de ce qu'il renferme; jusqu'ici nous n'avons parlé que de Dieu. Καὶ μεχρὶ τούτων τὰ θεῖα (1).

(1) *Enn.* 5, l. 1, c. 7.

CHAPITRE IV.

DE L'ORIGINE DU DOGME DE LA TRINITÉ DANS L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE, ET DE SES RAPPORTS AVEC LE DOGME CHRÉTIEN.

De la Trinité de Platon. Du platonisme des pères. Caractère sacré attribué au nombre trois. Quel est le sens du mot hypostase? Dieu le père et l'Unité absolue. Jésus-Christ et l'intelligence première. Le Saint-Esprit et l'âme du monde. Principes sur lesquels repose la Trinité de Plotin. Ces principes sont contraires à l'esprit du Christianisme.

Il est naturel de se demander quelles sont les analogies entre la trinité de Plotin et la trinité chrétienne, si Plotin s'est inspiré des idées chrétiennes ou les premiers Pères de celles de Plotin. Ces recherches ont été faites à plusieurs reprises avec un entraînement passionné, qui n'a pas peu contribué à jeter de l'obscurité sur une question d'ailleurs délicate. Il n'y avait pas lieu à tant de colères. Il s'agit d'éclaircir un fait historique et rien de plus. Quand on prouverait que la trinité de Plotin est vraiment la trinité chrétienne, il n'en résulterait rien contre Plotin qui, en sa qualité de philosophe, est parfaitement libre de prendre la vérité où il la trouve, ni même contre le christianisme, à moins que l'on ne pût prouver en même temps que ce dogme n'existait

pas dans la primitive église, et qu'il y a été transporté peu de temps avant le concile de Nicée par des transfuges du néoplatonisme. Tout ce qui attaque la perpétuité de la foi porte une atteinte mortelle à l'autorité de l'Église, dont l'unité est la première condition et la première nécessité; hors de là elle n'a rien à craindre, et toutes les analogies qu'on pourrait découvrir entre la doctrine chrétienne et une doctrine philosophique, ne prouvent rien ni contre la religion, ni contre l'école.

Parmi les écrivains ecclésiastiques qui se sont préoccupés de cette question, les uns, pour ôter sans doute toute occasion et toute vraisemblance à l'opinion qui fait sortir la foi chrétienne du dogme platonicien, s'attachent à montrer qu'il n'existe point d'analogies entre le symbole de l'Église et l'opinion des Alexandrins, ou reconnaissent ces analogies et soutiennent que Plotin n'est qu'un chrétien apostat; d'autres, pour montrer au contraire combien le dogme de la Trinité est nécessaire et sacré, le retrouvent non-seulement dans Plotin, mais dans Platon lui-même; et parmi ces derniers, il faut compter quelques-uns des Pères les plus illustres, saint Justin le Martyr (1), Eusèbe (2), Théodoret (3), saint Augustin. Nous avons d'autant moins à nous occuper de ces démonstrations contradictoires, que nos conclusions sont toutes négatives. Nous pensons que le

(1) Apologie II, 5.
(2) *Prép. év.* XI, 20.
(3) *Thérap.*, l. 2.

dogme de la Trinité n'est pas dans Platon, et que la trinité de Plotin n'a que des analogies purement verbales avec la Trinité chrétienne.

Déjà des platoniciens du premier et du second siècle, tels que Philon le Juif (1), Alcinoüs (2) et beaucoup d'autres, avaient prétendu trouver la Trinité dans Platon. Cela même ne suffit pas à Plotin, qui la retrouve aussi dans Anaxagore, Héraclite, Empédocle et Aristote. Jamais peut-être l'abus de l'éclectisme n'a été poussé plus loin. On comprend à la rigueur une tentative qui a pour but de montrer la Trinité dans Platon; la seconde hypostase, celle-là seulement, dans Aristote, et la première dans Parménide; mais quelle analogie entre la théodicée de Plotin et celle d'Empédocle? et qu'il y a loin du dieu immobile et intelligent d'Aristote, qui n'agit que comme cause finale, à la trinité de Plotin à la fois une et multiple, et qui comprend au premier rang de ses hypostases l'Unité, supérieure à l'intelligence, et au dernier l'âme active, cause mobile du mouvement! De quoi se compose la prétendue trinité que Plotin a découverte dans Parménide? Du premier Un qui est l'Un absolu, du second qui est le multiple, et du troisième qui est à la fois un et multiple (3). Ce second un, qui est multiple, est sans doute le monde intelligible des idées, et le troisième un qui dépend à la fois du premier et du second ne peut être que

(1) *De la formation du monde*, p. 4 et 5.

(2) *Introd. à la Doctr. plat.*

(3) Διαιρεῖ ἀπ' ἀλλήλων τὸ πρῶτον ἕν, καὶ δεύτερον ἕν, πολλὰ λέγων, καὶ τρίτον ἕν καὶ πολλά. *Enn.* 5, l. 1, c. 8.

l'âme. Grâce à un tel système d'interprétation, Plotin peut déclarer que son opinion sur les trois natures est conforme à celle de Parménide, καὶ σύμφωνος οὕτω καὶ αὐτός ἐστι ταῖς φύσεσι ταῖς τρισίν (1).

L'allégation relative à Platon a plus d'importance et mérite seule d'être discutée. Voici le texte de Plotin : « C'est pour les raisons que nous venons d'exposer que Platon a dit : tout est autour du roi de tout ; il est la cause de toute beauté ; ce qui est du second ordre est autour du principe second, et ce qui est du troisième ordre autour du troisième principe. Platon a dit aussi que la cause elle-même avait un père, et que la cause où le Δημιουργὸς produit l'âme dans le vase où elle opère le mélange du même et du divers. La cause est le νοῦς, et son père c'est le bien en soi, c'est-à-dire ce qui est au-dessus du νοῦς, au-dessus de l'essence. Ainsi Platon savait que le bien engendre l'esprit, et que l'esprit engendre l'âme (2). » Dans ce texte, Plotin fait allusion à trois passages de Platon ; le premier est extrait de la seconde lettre attribuée à Platon ; le second se rapporte au *Timée*, et le troisième au sixième livre de la *République*.

Commençons par écarter le passage extrait de la seconde lettre. Bœckh et M. Cousin ont victorieusement démontré que cette lettre ne saurait être authentique, et quand elle le serait, la phrase dont il s'agit, quoique sans cesse invoquée par les partisans de la Trinité platonicienne, ne peut être considérée

(1) *Enn.* 5, l. 1, c. 8.
2) *Ib.*

de bonne foi que comme une espèce d'énigme, sur laquelle il est impossible d'appuyer une hypothèse de quelque valeur.

Voyons maintenant ce que Plotin peut légitimement conclure du *Timée*. Une des questions les plus controversées parmi les Alexandrins était de savoir si la qualité de δημιουργὸς devait être attribuée à l'intelligence ou à l'âme; cette question, comme nous le verrons bientôt, était d'une importance capitale, et Plotin la résolvait en attribuant à l'âme et à l'âme seule la production du monde. Persuadés que Plotin avait admis comme eux la doctrine de la trinité, les Alexandrins étaient naturellement conduits à rechercher quelle avait été selon lui la nature du Δημιουργὸς, et sur ce point purement historique leurs dissentiments n'étaient pas moins grands que sur la question capitale. Le principal argument de ceux qui interprétaient Platon en disant que pour lui l'âme était le δημιουργὸς, se tirait du livre des *Lois*, où Platon, réfutant les athées et démontrant la Providence divine, appelle toujours Dieu une âme. D'ailleurs l'immobilité absolue du νοῦς était un dogme unanimement accepté dans l'école; et qui ne sait que le dieu de Platon est « le même qui se meut lui-même, τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν? » Lorsque Platon définit l'âme, dans ce même livre des *Lois*, il ne la définit pas autrement: « Quelle est la définition de ce qu'on appelle âme? En est-il une autre que celle qu'on vient de donner? une substance qui a la faculté de se mouvoir elle-même, τὴν δυναμένην αὐτὴν αὑτὴν κινεῖν κίνη-

σιν (1). » Il l'appelle formellement et à plusieurs reprises le premier principe de la génération et du mouvement, la cause de tout changement et de tout mouvement en tout ce qui existe, μεταβολῆς τε καὶ κινήσεως ἁπάσης αἰτία ἅπασι (2). D'un autre côté, divers passages du *Phédon*, de la *République*, mais surtout le *Timée* presque tout entier, fournissaient la preuve que le δημιουργὸς était l'intelligence. En effet, dans ce dialogue, Dieu est toujours représenté comme étant le premier principe intelligent et celui qui pense immédiatement les choses intelligibles; aussi Plotin n'hésite-t-il pas à déclarer que le δημιουργὸς de Platon est le νοῦς, et à se mettre ainsi en désaccord formel avec la doctrine de son maître (3). Nous n'examinerons pas ici la valeur de ces deux opinions; dans une école panthéiste il est peu de questions plus graves que celle de déterminer si le monde est la pensée ou l'action de Dieu; mais pour Platon, qui sépare complétement Dieu et le monde, ce point a certainement moins d'importance, et il n'est pas étonnant qu'il se soit contenté de rapporter la production du monde à Dieu, sans rechercher si c'est l'âme ou l'intelligence de Dieu qui est le Δημιουργός. Tout ce qui nous importe, c'est de savoir s'il y a réellement, dans le dieu de Platon une âme et une intelligence distinctes l'une de l'autre; or, sur ce point, il ne peut guère y avoir de difficultés. En thèse générale, Platon ad-

(1) *De leg.* X, p. 896.
(2) *Ib.*, p. 896 et 899.
(3) *Enn.* 2, l. 9, c. 6.

mettait entre l'esprit et l'âme la même distinction que les Alexandrins ; la preuve en est partout dans ses dialogues et notamment dans le *Phédon*. Il dit dans le *Timée*, qu'une intelligence ne peut exister que dans une âme, νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι (1). Il est vrai que Platon applique immédiatement ce principe au monde (2), et que la présence d'une âme, nécessaire à une intelligence bornée, peut ne pas l'être à l'intelligence absolue. Mais, dans les *Lois*, après avoir représenté l'âme avec tous les caractères de la Providence divine, Platon ajoute : « L'âme qui est Dieu appelle toujours à son secours l'intelligence, qui est également Dieu, pour opérer ces divers mouvements, καὶ πᾶσιν οἷς ψυχὴ χρωμένη, νοῦν μὲν προσλαμβάνουσα ἀεὶ θεὸν, θεὸς οὖσα (3) ; et dans le *Philèbe* il attribue à Dieu une âme et une intelligence, en se fondant sur ce même principe qu'une âme est nécessaire à l'existence d'un esprit ; voici ce passage que Plotin n'a pas cité et qui peut paraître plus décisif que celui du *Timée* : Σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἂν ποτε γενοίσθην. Οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἐρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχὴν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι, διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν (4). Au reste, ce que Plotin veut établir, ce n'est pas seulement qu'il y a en Dieu une intelligence et une âme, mais surtout que la seconde est le produit de la première ;

(1) Voy. *le Timée*, éd. H. Martin, p. 88.

(2) Διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε, νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δὲ ἐν σώματι συνιστάς. *Ib.*

(3) *De leg.* X, p. 897.

(4) Voy. *le Philèbe*, p. 30.

et c'est ce que ne prouve pas le passage du *Timée* auquel il fait allusion, et ce dont on chercherait vainement la trace dans les autres écrits de Platon. Il est très-vrai que dans le *Timée* le δημιουργὸς produit l'âme du monde; il est très-vrai que ce monde ainsi animé est appelé un Dieu, οὗτος δὲ πᾶς ὅντος ἀεὶ λογισμὸς θεοῦ περὶ τὸν ποτὲ ἐσόμενον θεόν (1); mais cette âme n'est pas l'âme de Dieu, parce que dans le système de Platon, le monde est en dehors de Dieu; parce que dans cette âme du monde, Dieu place une intelligence (2); parce qu'enfin cette qualification de Dieu que Platon donne au monde, il la donne également aux idées, aux astres, aux dieux de la mythologie, et quelquefois même à l'homme (3). Jusqu'ici nous n'avons donc trouvé que des présomptions assez fortes pour établir que le dieu de Platon est une intelligence dans une âme, sans pourtant que cette âme soit le produit de cette intelligence. Mais Plotin ajoute que, selon Platon, le δημιουργὸς, c'est-à-dire l'intelligence, a une cause, et que cette cause est au-dessus du νοῦς, au-dessus de l'essence. Ces expressions sont empruntées au sixième livre de la *République*, et c'est le dernier passage que nous avons à examiner. Le voici tout entier dans la traduction de M. Cousin (4). « Tu peux dire que les êtres intelligibles ne tiennent pas seulement du bien ce qui les rend intelligibles,

(1) Voy. *le Timée*, éd. M., p. 94. — Cf. *Ib.* Διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο.

(2) *Ib.*, p. 88.

(3) *Ib.*, p. 110.

(4) Tome 10, p. 57.

mais encore leur être et leur essence, quoique le bien lui-même ne soit point essence, mais quelque chose fort au-dessus de l'essence en dignité et en puissance (1). Grand Apollon, s'écria Glaucon en plaisantant, voici du merveilleux! C'est ta faute aussi, reprit Socrate; pourquoi m'obliger à dire ma pensée sur ce sujet? » Ici non-seulement le bien est placé au-dessus de l'être, et par conséquent de l'intelligence; mais il est considéré comme la source de l'intelligence et de l'être. Platon avait dit aussi dans le *Parménide* : Οὐδαμῶς ἄρα ἓν οὐσίας μετέχει (2), et quelques lignes plus bas : Οὐδ' ἄρα ὄνομά ἐστιν αὐτῷ, οὐδὲ λόγος, οὐδέ τις ἐπιστήμη, οὐδὲ αἴσθησις, οὐδὲ δόξα. Cette doctrine sur la nature de l'Unité est même, ainsi que nous l'avons vu, le terme suprême, la conclusion nécessaire de toute la dialectique. Ainsi tous les éléments de la trinité de Plotin sont réellement dans Platon, le bien supérieur à l'être et source de l'être, l'intelligence, et l'âme. Mais, 1° quoique l'Unité absolue, ou le bien, soit présentée comme la source d'où l'être et l'intelligence découlent, aucune filiation n'est établie entre l'âme et l'intelligence; 2° cette doctrine de l'Unité absolue, qui fait à vrai dire le fond de toute la philosophie alexandrine, n'apparaît que deux fois dans Platon, la première dans le *Parménide*, la seconde dans la *République*. Encore semble-t-il chaque fois céder à une nécessité qu'il repousse tout aussitôt;

(1) Οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος, *de Rep.*, l 6, p. 509.

(2) *Voy.* le *Parménide*, p. 141, 142.

« Est-il possible qu'il en soit ainsi, dit-il dans le *Parménide*? je ne puis le croire (1). » Et dans les *Lois* : « C'est ta faute, pourquoi m'obliger à dire ma pensée? » La polémique d'Aristote prouve avec évidence que le τὸ ἓν ἐπέκεινα τῆς οὐσίας ne tenait pas plus de place dans l'enseignement de Platon que dans ses livres; 3° Quand même Platon aurait admis l'Unité avec l'âme et l'intelligence, est-ce là la Trinité proprement dite? Si ce sont trois dieux différents, comme le soutenait Théodore d'Asiné, que devient ce dogme fondamental d'une divinité à la fois une et multiple? Est-il permis d'attribuer à Platon, sur deux passages isolés et incomplets, une théorie qui serait, s'il l'avait admise, le point capital de sa philosophie? Comment expliquer le silence d'Aristote? celui de l'antiquité tout entière jusqu'au temps de Philon le Juif? S'il s'agissait de quelque auteur dont les ouvrages sont perdus, on pourrait peut-être, à l'aide de ces deux fragments, supposer dans Platon une théorie de la Trinité; mais quand nous avons tous ses écrits, dans une doctrine si souvent discutée et reproduite, une telle méthode d'interprétation ruinerait à jamais toute certitude historique.

Il faut donc renoncer à trouver la Trinité dans la philosophie grecque avant le néoplatonisme. Cette riche part du développement de la pensée humaine est fermée aux défenseurs de l'Église qui croient de son intérêt de trouver partout le dogme de la Tri-

(1) Ἦ δυνατὸν οὖν περὶ τὸ ἓν ταῦτα οὕτως ἔχειν; οὔκουν ἔμοιγε δοκεῖ. *Ib.*, p. 142.

nité; il ne leur reste qu'à se rejeter sur les antiques religions de l'Inde et de l'Égypte. D'un autre côté, les adversaires de la foi chrétienne ne peuvent soutenir leur thèse favorite du platonisme des Pères, qu'à condition de supposer des emprunts faits aux écoles contemporaines, à Philon, à Numénius, aux Égyptiens. Malheureusement pour ces prétentions contradictoires, toutes ces trinités n'ont de commun que le nom. Celle de Plotin, la plus profonde parmi les trinités philosophiques, porte des caractères qui la séparent à jamais de la Trinité chrétienne et excluent toute idée de comparaison.

Le dogme de la Trinité est un dogme très-complexe, qui renferme les cinq parties suivantes : le caractère sacré du nombre trois, l'Unité de Dieu sous la triplicité des hypostases, le sens propre attaché au mot d'hypostase ou de personne, le caractère particulier de chacune des hypostases, enfin leurs rapports mutuels.

Personne n'ignore que ces spéculations bizarres sur le caractère sacré de certains nombres remontent en Grèce jusqu'à l'école de Pythagore et se retrouvent dans la plupart des antiques religions de l'Orient. Il serait facile de montrer chez les pythagoriciens, malgré l'obscurité qui couvre la plupart des dogmes de cette école, des nombres considérés tantôt dans leur unité totale, tantôt dans les parties qui les composent, et offrant déjà la représentation obscure de cette trinité qui s'épanouit en trois hypostases, de ces hypostases qui viennent se résoudre

dans l'Unité d'un même dieu. Tel est, par exemple, le caractère de la fameuse Tétractys, qui, dans son unité, exprime la totalité de l'être avec toutes les dimensions qu'il renferme, et qui, analysée suivant les quatre nombres qu'elle contient, le monade, la dyade, la triade et la tétrade, représente également l'analyse de l'être suivant les quatre dimensions, du point (qui pour les pythagoriciens était une dimension), de la ligne, de la surface et de la profondeur. Il est évident que si l'on en était réduit aux conjectures sur les origines de la Trinité, le caractère sacré du nombre trois, et la multiplicité d'hypostases d'un dieu unique devraient être rapportées soit à Pythagore, soit à l'Orient, quoique l'ardeur pour ces spéculations numériques et pour ces divisions mystérieuses de la nature de Dieu se soit évidemment réveillée vers la fin du premier siècle avant Jésus-Christ et soit devenue le caractère dominant des écoles de philosophie pendant plus de cinq siècles. Ces mystères au reste apparaissent à peine dans les *Ennéades*; l'esprit de Plotin, plus réellement philosophique que la plupart des esprits de son temps, échappe à cette superstition comme à tant d'autres. Lorsqu'il démontre qu'il y a plusieurs hypostases en Dieu, il s'appuie sur le dogme de l'Unité de Dieu et sur la nécessité d'un intermédiaire entre l'absolu et le mobile; lorsqu'il insiste sur la triplicité des hypostases, il le fait en prouvant que les trois hypostases qu'il a reconnues sont nécessaires et qu'une quatrième serait inutile. C'est

donc surtout la nature des hypostases, leurs fonctions et leurs rapports que nous devons considérer; car c'est cela seul qui est propre à Plotin, et cela seul aussi qui constitue à ses yeux la nature de la Trinité.

Il est très-difficile de déterminer le sens du mot hypostase. Une hypostase n'est pas un être séparé, un individu, puisqu'il y a, selon Plotin, un seul Dieu et trois hypostases divines. Ce n'est pas matière, ὕλη, ὑποκείμενον, car toute matière enferme un développement, toute matière est quelque être en puissance; et Dieu, qui est en acte, n'a pas même de matière. Ce n'est pas essence, car essence c'est être ou du moins objet spécial et séparé d'une définition. La première hypostase est τὸ ἐπέκεινα οὐσίας. Ce n'est pas substance, c'est-à-dire force existante en soi, produisant, s'il y a lieu, les phénomènes, et constituant l'identité de l'être sous la multiplicité des phénomènes produits. La séparation de substance étant la séparation la plus complète, s'il y a trois substances, il y a trois dieux; et d'ailleurs il n'y a de δύναμις, de force capable de modifier ou de produire en dehors d'elle-même, que dans la troisième hypostase, de force produisant seulement en soi que dans la seconde; l'unité absolue, qui est au-dessus de l'être, et qui pourtant est une hypostase, ne saurait être une force, une substance. Ce n'est pas non plus un attribut ou fonction, car un même être qui agit de trois façons différentes ou qui possède trois attributs, n'est pas une trinité; c'est un seul être

en une seule hypostase; on ne distingue pas ses attributs ou ses fonctions avec le soin que Plotin met à distinguer les trois hypostases de Dieu; on n'établit entre elles ni hiérarchie ni ordre de génération. Or si le mot hypostase ne signifie ni essence, ni être, ni substance, ni matière, ni force, ni puissance, s'il ne signifie ni attribut, ni fonction, ni manière d'être, quel en est le sens précis, c'est ce qu'il paraît impossible de déterminer. Dans le premier livre de la cinquième *Ennéade* (1), après avoir exposé la prétendue trinité de Parménide, Plotin ajoute : « Καὶ σύμφωνος οὕτω καὶ αὐτός ἐστι ταῖς φύσεσι ταῖς τρισίν, ainsi Parménide est d'accord avec nous sur la doctrine des trois *natures.* » Plotin dit aussi dans le cinquième livre de la même *Ennéade* (2), en parlant de l'intelligence divine, καὶ θεὸς αὕτη ἡ φύσις. Que conclure de ces passages, et de quelques autres du même genre? Que le mot d'hypostases n'offrait pas un sens précis à Plotin lui-même, puisqu'il le remplace par le mot de φύσις, évidemment employé dans ces circonstances comme un terme vague, destiné à exprimer une certaine séparation dont le caractère demeure inconnu, et non dans le sens précis que Plotin lui a quelquefois donné. Cela est si vrai que Plotin, dans un autre passage, déclare que les trois hypostases existent dans la même nature : Ὥσπερ δὲ ἐν τῇ φύσει τριττὰ ταῦτά ἐστι τὰ εἰρημένα (3).

(1) Ch. 8.
(2) Ch. 3.
(3) *Enn.* 5, l. 1, c. 10.

Le mot d'hypostase, on le sait, a été employé dans l'Église avant celui de personne. Mais ici l'on ne peut tirer aucun avantage de la comparaison de la philosophie Alexandrine avec le dogme chrétien, à moins de dire ce que c'est qu'une hypostase dans la trinité chrétienne, et c'est ce que les théologiens eux-mêmes n'oseraient pas tenter. D'ailleurs l'Église universelle a préféré le mot de personne, tout obscur qu'il est, à celui d'hypostase. L'hérésie d'Antioche a roulé presque exclusivement sur une querelle entre ces deux mots; et l'histoire de cette hérésie est une preuve sans réplique, que du temps de l'école d'Alexandrie, à une époque où le grec était la langue vulgaire de la moitié du monde, les théologiens, dont les définitions sont toujours si subtiles et si exactes, ne convenaient pas de la signification précise d'un mot qu'ils employaient en parlant de Dieu. C'est bien là qu'il faut se rappeler le mot de saint Augustin que « si l'on parle ainsi, c'est plutôt pour ne pas se taire que pour dire quelque chose (1). » Mais cette proposition de saint Augustin, quoique excellente dans la bouche d'un théologien, qui a le droit d'admettre sur la parole de Dieu ce qui n'est ni démontré ni compréhensible, est la condamnation de la théologie Alexandrine.

Nous lisons dans le *Panégyrique de saint Athanase* par saint Grégoire de Nazianze : « Pour exprimer la

(1) Cum quæritur quid tres, magnâ prorsùs inopiâ laborat humanum eloquium. Dictum est tamen tres personæ, non ut illud diceretur, sed ne taceretur. Saint Augustin, *de Trinitate*, l. 5, c. 8 et 9; l. 7, c. 4.

distinction entre la nature de la divinité et les attributs des trois hypostases, nous disons qu'il y a en Dieu trois hypostases et une seule essence, *τῆς γὰρ μίας οὐσίας*. Les Latins l'entendaient de même; mais à cause de l'indigence de leur langue qui n'offrait point de terme correspondant, ils ne pouvaient distinguer l'hypostase de l'essence; de sorte que pour ne point paraître reconnaître trois essences, à notre mot hypostase, ils substituèrent le mot personne, *πρόσωπα*. Que résulta-t-il de là? Une querelle ridicule ou plutôt déplorable. *Τί γίνεται; ὡς λίαν γελοῖον, ἢ ἐλεινόν.* Cette vide et creuse dispute de mots sembla recouvrir une différence dans la foi. Des esprits avides de discorde imaginèrent que le sabellianisme était caché sous les trois personnes et l'arianisme sous les trois hypostases... Athanase s'assure que le sens des mots est identique, et alors il n'hésite pas à laisser à chacun l'emploi de termes différents pour les unir dans la réalité de la foi (1). »

Ce passage prouve surtout combien la difficulté était grande. Un seul point demeure évident; c'est que les plus sages esprits et les plus éclairés admettaient l'identité de signification entre hypostase et personne; malheureusement le mot personne ne peut rien expliquer. Ce que dit saint Grégoire, que

(1) Τῆς γὰρ μίας οὐσίας, καὶ τῶν τριῶν ὑποστάσεων λεγομένων μὲν ὑφ' ἡμῶν εὐσεβῶς, τὸ μὲν γὰρ τὴν φύσιν ὁηλοῖ τῆς θεότητος, τὸ δὲ τὰς τῶν τριῶν ἰδιότητας. Νοουμένων δὲ καὶ παρὰ τοῖς Ἰταλοῖς ὁμοίως, ἀλλ' οὐ δυναμένοις διὰ στενότητα τῆς παρ' αὐτοῖς γλώττης καὶ ὀνομάτων πενίαν διελεῖν ἀπὸ τῆς οὐσίας τὴν ὑπόστασιν, καὶ διὰ τοῦτο ἀντεισαγούσης τὰ πρόσωπα, ἵνα μὴ τρεῖς οὐσίαι παραδεχθῶσι, τί γίνεται; Greg. Naz., p. 409.

les uns voyaient le sabellianisme caché sous les trois personnes et les autres l'arianisme sous les trois hypostases, ferait soupçonner que selon les premiers les trois personnes excluaient la distinction des hypostases, et que selon les seconds, les trois hypostases excluaient la consubstantialité des personnes divines. L'hérésie d'Antioche menaçait ainsi de ramener les erreurs que le concile de Nicée avait réfutées en disant : « Nous croyons en un seul seigneur Jésus-Christ, fils de Dieu, fils unique du père, Dieu né de Dieu, lumière émanée de la lumière, vrai Dieu né du vrai Dieu, engendré et non pas fait, consubstantiel à son père. » Elle ne fut pas apaisée, comme saint Grégoire le prétend, par la médiation de saint Athanase; car le successeur de Mélèce, Flavien, ne se réunit à la communion des évêques d'Occident qu'en 393; et nous voyons que les occidentaux donnaient pour motif de préférer le mot personne, qu'hypostase avait été autrefois pris pour nature, et qu'il pouvait résulter de l'emploi de ce mot une altération dans la doctrine. En effet, c'est ce qui arriva dans le siècle suivant. De ce que l'Église avait décidé contre Nestorius qu'il n'y avait qu'une personne ou hypostase en Jésus-Christ fait homme, Eutychès prit occasion de soutenir qu'il n'y avait aussi qu'une seule nature en Jésus-Christ. Il s'ensuivit une hérésie, condamnée par le concile de Chalcédoine, quatrième concile œcuménique (1), où l'on définit qu'il y avait en Jésus-Christ une seule

(1) En 451.

personne et deux natures; cette union de deux natures en une seule personne est ce qu'on appela l'union hypostatique. On peut conclure de tout cela que si l'Église a distingué le mot personne ou hypostase des autres mots avec lesquels on a essayé de le confondre, le sens propre de ce mot n'a jamais été connu et déterminé; que si le mot hypostase semble avoir été pris quelquefois dans le sens de nature, il n'a pas conservé cette signification, ou plutôt qu'il ne l'a reçue que par équivoque; et enfin que, suivant le dogme chrétien, il y a en Jésus-Christ deux natures et une seule hypostase, et en Dieu trois hypostases et une seule nature.

On a fait diverses hypothèses pour donner un sens à la trinité de Plotin. Les commentateurs du seizième siècle ont pensé que les trois hypostases de Plotin étaient trois Dieux distincts inégaux en rang et en puissance, ce qui laissait subsister l'unité; participant tous trois et participant seuls à la nature divine, ce qui laissait subsister le lien étroit qui les unit et l'abîme qui les sépare des autres existences; mais ce n'est pas là le sens de Plotin. Plotin parle d'un Dieu, et non de plusieurs dieux; il parle d'un individu et non d'une classe. Enfin, l'on trouve dans Proclus quelques traces obscures d'une autre explication de la trinité, qui en changerait entièrement le caractère; elle consiste à prendre les trois hypostases divines pour les trois degrés de la science que nous pouvons posséder de Dieu. Dieu reste immobile dans sa nature simple et toujours identique, mais

selon la force de notre esprit, ou la puissance des efforts que nous faisons vers lui, nous ne le connaissons que par ses œuvres, ou nous nous élevons à la contemplation de son essence. Les hommes les plus abandonnés à leurs sens n'ignorent pas l'existence d'un Dieu cause du monde, ils ont même quelque grossière idée de sa nature; rien ne s'est fait sans cause, il faut à tout ce qui existe une cause première et parfaite. Quelle est cette perfection divine? C'est ce que ces esprits appesantis ne sauraient concevoir; ils se construisent un Dieu à leur image, un infini qui n'est que le fini idéalisé, et à cet être chimérique, ils attribuent la création et la conservation de l'univers. Tout n'est pas faux dans leur croyance; Dieu est parfait, comme ils le croient; il est cause créatrice et providentielle comme ils le croient. Ils ont raison de rapporter tout à lui; ils ne se trompent pas sur sa fonction, mais seulement sur la nature de son acte, et sur son essence. Qu'ils apprennent à se contenter moins facilement, qu'ils comparent d'une façon plus attentive et plus scientifique la nature du fini et celle de l'infini, ils pourront alors se démontrer à eux-mêmes l'immutabilité de Dieu, et arriver jusqu'à la conception du premier intelligible. Enfin les âmes amoureuses, après avoir traversé les expiations et franchi tous les degrés indiqués dans le *Banquet* de Platon, pénètrent jusqu'à l'idée même, inaccessible aux profanes, où resplendit tout entière l'ineffable majesté de Dieu. Cette interprétation, qui à beaucoup d'égards contient

une doctrine vraie, a de plus le mérite d'être conforme aux idées des Alexandrins qui distinguaient l'opinion vulgaire ou les sciences secondes, la science proprement dite, c'est-à-dire la philosophie, et enfin l'extase ; et qui apportaient si peu de constance dans leurs spéculations qu'il n'est pas rare de voir le même philosophe construire un jour sa théorie de trois points de vue et un autre jour de trois points de vue différents. Cependant cette interprétation même doit céder devant les raisonnements que Plotin accumule pour démontrer l'existence de l'âme, celle du νοῦς, celle du τὸ ἕν, non comme trois transformations successives du même principe ; mais comme trois hypostases coexistantes dans le même Dieu, ayant chacune ses caractères durables, nécessaires, opposés à ceux des deux autres. Lorsque l'on passe de la considération de l'âme à l'étude de l'esprit, l'âme ne s'évanouit pas ; elle reste au-dessous de la nouvelle hypostase à laquelle on s'élève ; et Plotin s'occupe autant d'établir les rapports qui existent entre les hypostases divines que de démontrer les hypostases elles-mêmes. Il faut donc conclure que toute tentative pour donner un sens précis au mot hypostase et par conséquent à la trinité de Plotin, serait vaine.

Le dogme de la trinité est obscur dans le christianisme ; mais un dogme révélé, un dogme imposé peut être obscur ; il n'en est pas de même d'un dogme trouvé, qui ne peut être admis que sur démonstration. Aussi l'Église a-t-elle soin d'appeler ce dogme un

mystère; mais un mystère en philosophie, ce n'est pas même une doctrine fausse; ce n'est rien.

Dès que l'on quitte la notion même de la trinité, le nombre trois, le mot d'hypostase, l'unité d'un Dieu multiple, pour entrer dans la considération des diverses hypostases qui constituent la nature divine, le dogme chrétien et le dogme alexandrin deviennent précis et déterminés; et en même temps l'opposition la plus complète se manifeste entre l'un et l'autre.

La première hypostase de la trinité de Plotin a pour premier caractère d'être au-dessus de l'être, ἐπέκεινα τοῦ ὄντος. Plotin, à la vérité, ne va pas jusqu'à dire qu'elle est un non-être; mais Proclus le dira plus tard, en ajoutant seulement que quoiqu'elle soit un non-être, μὴ ὄν, on ne peut pas dire qu'elle n'est rien, μηδέν. Que Plotin, en dépassant la dernière limite de l'être, ait entrevu que le τὸ πρῶτον ne devait pas subir les conditions de ce qui est après lui, et qu'il ait voulu l'affranchir des lois que notre raison impose à tout le reste, c'est ce qui ressort évidemment du caractère de sa doctrine, et ce qui en fait l'importance et la grandeur (1); mais autre chose est de déclarer que l'être n'est pas univoque en Dieu et dans la créature, autre chose d'établir au sommet de la dialectique, une sorte de Dieu-néant; et c'est

(1) Une chose qui est la cause d'un certain effet et tout à la fois de son existence et de son essence, doit différer de cet effet, tant sous le rapport de l'essence que sous le rapport de l'existence. Or l'intelligence de Dieu est la cause de l'existence et de l'essence de la nôtre. Elle diffère donc de notre intelligence tant sous le rapport de l'essence que sous le rapport de l'existence, et ne lui ressemble que d'une façon toute nominale. Spinoza, *Éthique*, 1re part., Schol. de la prop. 17.

ce Dieu-néant, que Plotin admet. Comparez-le à la première personne de la trinité chrétienne, à Dieu le père, qui s'exprime ainsi sur lui-même: « Je suis celui qui suis. Je suis l'alpha et l'oméga. »

Il est vrai que cette expression de père se trouve aussi dans Plotin. Il l'emprunte à Platon qui s'en est servi dans le *Timée*. Mais lorsque Plotin emploie ce mot de père, il veut dire, père du monde, et non pas de la seconde hypostase. Il attribue ce caractère au δημιουργὸς, c'est-à-dire à la troisième personne, et non à la première. Au contraire, le symbole approprie au père la qualité de créateur: Πιστεύω εἰς τὸν θεὸν, πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς. « Je crois en Dieu, le père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre... et en Jésus-Christ, son fils. » Si la création n'est attribuée à Dieu le père que par appropriation, c'est-à-dire, si elle est l'œuvre commune des trois personnes divines, c'est une différence de plus avec la philosophie de Plotin, qui attribue la qualité de δημιουργὸς à la troisième hypostase et à elle seule. Ce fut, à partir de Plotin, une des questions les plus fréquemment agitées dans l'école, de savoir si c'est l'esprit ou l'âme qui produit le monde (1).

La seconde hypostase de la trinité de Plotin est l'esprit, ὁ νοῦς, qu'il appelle aussi le λόγος ou le verbe. L'esprit est l'intelligence la plus parfaite, appliquée à la connaissance du monde intelligible ou de l'αὐτοζῶον. L'esprit de Dieu connaît-il autre chose

(1) *Voyez* ci-après, chap. 5, théorie des émanations.

que ce monde intelligible? Connaît-il ce qui est au-dessous de lui, les hommes, le monde sensible? Non certes, il n'y a rien de tel dans Plotin. On y peut trouver quelques pages éloquentes sur le dogme de la Providence; mais ce qu'elles contiennent de sérieusement philosophique doit être interprété dans le sens de l'ordre universel, et de la direction constante du κόσμος vers le bien (1). Dieu est le bien en soi; il est aussi la cause du bien, parce que tout émane de lui et que tout y retourne, mais il ne fait pas volontairement, librement le bien des créatures; il ne les aime pas, il ne les connaît pas. S'il a une initiative, une action proprement dite, ce n'est pas le τὸ ἓν, ce n'est pas le νοῦς qui l'exercent; c'est la ψυχὴ ὑπερκόσμιος, hypostase inférieure au νοῦς, et cette troisième hypostase est reléguée au dernier rang précisément parce qu'elle est active. Le νοῦς n'est donc pas, comme le verbe chrétien, une intelligence qui connaît directement le monde; ce n'est pas surtout une Providence, ce que les chrétiens appellent la sagesse de Dieu. Le Dieu de Plotin ne gouverne pas, et le monde auquel il préside immobile, suit sans sa participation les éternelles lois qui résultent à la fois de la nature de Dieu, et de cette mystérieuse puissance qui fait comme le fond du paganisme, et que les Alexandrins subissaient encore, malgré eux, l'εἱμαρμένη. Il n'y a pas plus de différence entre Celui qui est et l'unité supérieure à l'être, que entre le νοῦς absorbé dans la contemplation de

(1) *Voyez* ci-après, chap. 8, de la Providence.

l'αὐτοζῶον, et Jésus-Christ fait homme, c'est-à-dire unissant dans la même hypostase la nature divine et la nature humaine, la nature immuable et une nature particulière et mobile. Le verbe chrétien, exempt du mouvement comme Dieu, s'y assujettit par un mystère, et établit une alliance incompréhensible entre la terre et le ciel; le verbe de Plotin reste dans son éternité, et toute son action s'arrête à la première sphère au-dessous de lui, à l'éternelle émanation de lui-même qu'il produit nécessairement et dans sa propre substance.

Enfin, la troisième hypostase de Plotin et la troisième personne de la trinité présentent la même analogie dans les noms, et la même différence essentielle. Le nom d'esprit attribué dans la langue française à la troisième personne divine ne doit pas faire illusion; c'est l'esprit, le souffle, *spiritus*, ἅγιον πνεῦμα, et par conséquent c'est la ψυχὴ ou l'âme; ce n'est pas comme la seconde personne, l'esprit, la raison, l'intelligence, *mens*, *verbum*, *sapientia*, νοῦς, λόγος. La troisième personne de la trinité chrétienne s'appelle l'esprit saint, le don de Dieu (1), l'amour (2); elle partage aussi avec la seconde personne les noms de sagesse et d'intelligence; mais tandis que tous les effets de l'amour de Dieu pour les hommes lui sont attribués; tandis qu'elle est l'auteur de la charité, la source des lumières et de la grâce sanctifiante, le consolateur; en un mot, tandis

(1) Joann. 4. — Cf. Matt., 28.
(2) Saint Augustin, *de Trinitate*, l. 15, ch. 7.

qu'on la rend présente à l'esprit et au cœur de l'homme, ce qui déjà la distingue profondément de la ψυχὴ ὑπερκόσμιος, jamais la qualité de δημιουργὸς, réservée par Plotin à la troisième hypostase, n'est attribuée au Saint-Esprit, et nous voyons au contraire qu'elle est appropriée tantôt au Père et tantôt au Fils. Il n'y a donc pas identité, il n'y a pas même analogie entre les trois personnes de la trinité chrétienne et les trois hypostases de Plotin.

L'Unité d'un seul Dieu en trois personnes ou hypostases différentes, voilà jusqu'ici toute la ressemblance que nous avons trouvée entre la trinité de Plotin et la trinité chrétienne. Mais chacune des hypostases du Dieu de Plotin diffère radicalement des personnes divines correspondantes dans le dogme chrétien, et l'opposition n'est pas moins grande quand on considère non plus les personnes elles-mêmes, mais leurs relations diverses. Ainsi dans la doctrine chrétienne, le Père, le Fils et le Saint-Esprit se connaissent et s'aiment entre eux. Le Père aime le Fils et il en est aimé, l'Esprit connaît le Père et le Fils, il a de l'un et de l'autre une connaissance également complète, également directe. Dans Plotin au contraire, chaque hypostase connaît et aime exclusivement l'hypostase qui la précède, et demeure étrangère aux hypostases inférieures. L'Unité, qui n'a rien au-dessus d'elle, ne connaît et n'aime rien, et Plotin ne prononce qu'en tremblant qu'elle s'aime et se connaît elle-même (1). Il dirait avec Spi-

(1) *Enn.*, 6, l. 8, c. 15.

noza : « Nul ne peut désirer d'être aimé de Dieu, car ce serait désirer que Dieu cesse d'être parfait (1). » Dans sa trinité, l'objet de la connaissance et de l'amour de la troisième hypostase, c'est la seconde et non la première. L'âme, chez Plotin, émane du νοῦς, comme le νοῦς de l'unité ; le Saint-Esprit dans la doctrine chrétienne ne procède pas seulement du fils, mais il procède à la fois du père et du fils. Si Plotin dit dans un seul passage que l'âme vient de l'un et de l'esprit, c'est parce que l'esprit étant lui-même dérivé de l'un, l'âme en dérive à son tour par une sorte de seconde filiation ; ce n'est pas là le sens de la procession du Saint-Esprit, qui procède également du père et du fils. Enfin la seconde émanation hypostatique est pour Plotin fatale comme la première; au contraire le Saint-Esprit est produit par un acte de la volonté du père et du fils qui s'aiment comme étant l'infinie perfection. Le Saint-Esprit est le résultat de cette volonté et de cet amour.

En même temps que l'appropriation des fonctions divines est plus spéciale chez Plotin, la distinction des hypostases est moins formelle. L'incarnation de Jésus-Christ, l'opération par laquelle le Saint-Esprit féconde Marie, sans rien ôter à la consubstantialité des personnes divines, les sépare plus profondément que Plotin n'a pu le faire, leur donne en quelque sorte à chacune une physionomie particulière, et justifie le nom de πρόσωπα que l'É-

(1) Spinoza, *Éthique*, 5e part., prop. 19.

glise leur a donné et dont Plotin n'a pas fait usage.

Mais ce qui constitue une différence radicale entre les deux doctrines, ce qui exclut toute idée d'une origine commune, c'est que le dieu de Plotin renferme trois hypostases inégales, et que par conséquent il n'est pas un dieu parfait. On a beaucoup disputé sur l'arianisme prétendu de saint Irénée, c'est-à-dire sur certaines opinions émises par l'historien des premières hérésies et qui auraient pu s'interpréter dans le sens de l'arianisme. Nous n'avons pas à rechercher ici, sur les traces du P. Petau et de Huet, ces phrases équivoques d'un père de l'Église dont l'orthodoxie est d'ailleurs assez prouvée par l'ensemble de ses écrits. Qui ne sait que sur des matières aussi délicates on ne doit s'attacher qu'au sens général d'une doctrine, et qu'il est presque impossible de garder toujours dans les détails cette réserve, cette juste mesure qui côtoie l'erreur sans y tomber et qui combat une hérésie sans paraître favorable à l'hérésie opposée? Ce n'est pas du sentiment d'un père qu'il s'agit, c'est de la doctrine même du christianisme dont l'église universelle est assurément, même au point de vue de la fidélité purement historique, le juge le plus compétent et le plus sûr. Si haut que l'on remonte dans l'histoire de l'Église, l'égalité des personnes divines, c'est-à-dire la perfection de la nature divine sous les trois hypostases, est évidemment la doctrine orthodoxe; et les hérésies mêmes, qui ont eu pour objet de subordonner une personne à une autre, et qui toutes ont été condamnées dès leur

naissance, en sont une preuve de plus. C'est que la pluralité des hypostases intervient dans le christianisme pour s'appliquer au mystère de la rédemption et non pour rendre compte de la production du monde. Lorsque les Pères et les apologistes essayent de rendre compte du mystère de la Trinité, ils recourent à des analogies tirées de la nature humaine; c'est-à-dire qu'ils font entendre alors qu'il y a trois personnes en Dieu, parce que la puissance, l'intelligence et l'amour sont également nécessaires à la perfection du souverain bien. Rien dans tout cela ne ressemble à un intermédiaire entre la perfection absolue de la première personne et l'imperfection du monde. Si Jésus-Christ est médiateur, il n'en est pas moins Dieu. Il accepte la fonction de médiateur par bonté, par condescendance; il revêt la nature humaine, mais il conserve entière la nature divine; il n'est pas une nature intermédiaire entre Dieu et l'homme: au contraire, la théorie de la Trinité a évidemment pour origine, dans l'école d'Alexandrie, le besoin de concilier les nécessités de la dialectique et celles de la production du monde. C'est parce que la dialectique a pour terme suprême le τὸ ἓν ἁπλοῦν, et que cette Unité ne peut engendrer le monde sans perdre sa définition, c'est pour cela que la nature de Dieu enveloppe, outre la perfection absolue, des hypostases inférieures qui rapprochent Dieu du monde en le diminuant. Oter à l'école d'Alexandrie cette hypostase supérieure à l'être, à l'intelligence, et dans laquelle ne réside aucune force, aucune puissance créatrice,

c'est lui ôter son mysticisme que cette hypostase seule lui a rendu nécessaire; c'est lui ôter ce principe devenu célèbre que l'intelligence parfaite est inférieure à l'Unité, et la force créatrice à l'intelligence, c'est lui ôter par conséquent tout ce qui la constitue, tout ce qui, dans l'histoire, lui imprime un caractère; en un mot, c'est l'anéantir. S'il en est ainsi, à quel titre pourrait-on rapprocher la Trinité alexandrine de la Trinité chrétienne? Entre ces deux doctrines il n'y a pas un principe commun. Les chrétiens n'admettent ni l'Unité supérieure à l'être, ni l'infériorité de l'intelligence par rapport à l'Unité, ni celle de la puissance par rapport à l'intelligence. Ils ne proscrivent ni ne subordonnent la raison; ou s'ils admettent un principe qui la surpasse et devant lequel elle doit s'humilier, ce n'est aucune faculté de la nature humaine; c'est la voix même de Dieu parlant aux hommes en termes explicites par ses prophètes et par son fils. Enfin s'ils ne vont pas chercher la perfection dans les hauteurs où les Alexandrins se sont perdus, ils évitent cette triste contradiction d'une école réduite à détruire de ses mains son propre ouvrage, à démontrer d'abord que Dieu doit être inactif s'il est parfait, et ensuite qu'il agit s'il est véritablement le Dieu du monde.

Ce n'est pas assez de dire qu'aucun des principes essentiels qui caractérisent l'école d'Alexandrie, et sur lesquels est fondé le dogme de la trinité dans Plotin, ne se retrouve dans le christianisme. Il faut aller plus loin, il faut dire que les principes fonda

mentaux du christianisme sont en contradiction directe avec ceux de l'école. La première personne de la trinité chrétienne possède la plénitude de l'être et de la puissance; loin de se dégrader en prenant la condition de créateur, le Dieu chrétien construit le monde pour sa propre gloire; lorsque son fils revêt la nature humaine pour devenir médiateur entre la terre et le ciel, il n'en demeure pas moins, dans cette alliance mystérieuse, en pleine et entière possession de la perfection absolue. Il est médiateur entre la terre et le ciel, pour que les hommes puissent mériter la vie éternelle, pour qu'ils puissent, par lui, s'élever jusqu'à la connaissance et la possession du vrai Dieu; tandis que les hypostases inférieures du Dieu de Plotin, au lieu d'élever le monde à Dieu, font incliner la nature de Dieu vers le monde.

Il est donc absolument impossible de se servir du christianisme d'Ammonius pour donner une origine chrétienne à la philosophie de Plotin, ou de la philosophie de Plotin pour donner une origine philosophique à la doctrine chrétienne. Il n'y a entre la trinité de Plotin et la trinité chrétienne que des analogies verbales, que l'histoire explique aisément; les différences au contraire sont si profondes, que quiconque n'est pas absolument étranger à la métaphysique, et aux deux doctrines dont il s'agit, ne peut hésiter à les reconnaître.

Si le dogme de la trinité ne se trouvait pas dans des écoles philosophiques deux cents ans au moins avant

Plotin, s'il avait été mis en avant pour la première fois par Jamblique ou par Porphyre, occupés l'un et l'autre de résister au christianisme et de le combattre, on pourrait à la rigueur admettre une importation du dogme chrétien dans l'école d'Alexandrie, quoique ce mystère de la trinité ne paraisse guère propre à rendre populaire une doctrine philosophique; mais pour Plotin, en l'absence de preuves directes, la supposition est tout à fait inadmissible. A qui aurait-il fait cet emprunt? A ce qu'il regardait comme une misérable secte capable tout au plus de fomenter des troubles dans les derniers rangs de la société? Loin d'envier aux chrétiens leur doctrine et de songer à s'en emparer, Plotin ne voyait en eux que des ennemis de la philosophie et de la civilisation; attaché aux doctrines et aux traditions de la Grèce, il dévorait les pages éloquentes des Platon et des Aristote, il interrogeait les plus illustres sanctuaires, et n'avait rien à demander à des esclaves, à des ignorants et à des barbares. Déjà dès le second siècle de son existence, le christianisme s'étendait dans le monde entier; mais, si l'on excepte les apôtres, et deux ou trois grands noms dont la célébrité ne faisait que de naître, il était plus illustre par le courage et les vertus des fidèles que par leur science et leur génie. Tout répandu qu'il était, ses doctrines n'avaient pas éclaté en dehors des Églises. On vivait avec les chrétiens; on les trouvait dans sa maison, dans les armées, au tribunal où on les condamnait par milliers, au cirque où ils mouraient

sans se plaindre; et l'on ne connaissait ni leurs doctrines, ni leurs mœurs. Les apôtres eux-mêmes parcouraient le monde en prêchant un seul Dieu, le Père tout-puissant, Jésus crucifié et la voie étroite du salut; la doctrine de la trinité n'était pas l'objet principal et constant de leur prédication. On n'enseignait pas la divinité de l'Esprit avec autant d'éclat que celle du Père et du Fils; son nom ne paraissait pas autant dans les formules et dans les prières. Non que la doctrine de l'Église soit incertaine sur ce point jusqu'à l'hérésie de Macédonius et au concile de Nicée; au contraire, les dogmes contenus dans le symbole de Nicée remontent à l'enseignement des apôtres. Des textes formels établissent, dans l'Écriture, et spécialement dans saint Paul (1), la divinité du Saint-Esprit, et l'on baptisait dès le temps des apôtres au nom des trois personnes divines (2); mais il est impossible de ne pas voir qu'en dehors de l'Église le bruit qui courait sur ses doctrines répandait plutôt les dogmes de l'unité de Dieu, de l'incarnation et de la rédemption, que celui de la trinité.

Il est vrai que dans Alexandrie, le didascalée faisait aux savants du Musée une guerre redoutable, et que les Pantène et les Clément d'Alexandrie ne pouvaient être enveloppés dans le mépris dont on s'obstinait à poursuivre les chrétiens. Mais ces gloires nouvelles du christianisme, qui combattaient les

(1) I. Cor. 2.
(2) Matt. 28.

païens avec les ressources de la science profane, n'étaient sans doute recommandables aux yeux de Plotin que par leur admiration pour la doctrine platonicienne. Dans son enthousiasme pour la sagesse antique, il attribuait à cette source tout ce qu'il y avait d'élevé et de profond dans le christianisme, et traitait le reste de superstitions qui ne pouvaient inquiéter que les politiques, et n'importaient nullement aux destinées de la philosophie. On lisait dans son école les écrits de Sévérus, de Cronius, de Numénius, de Gaius, d'Atticus, philosophes platoniciens; ceux d'Aspasius, d'Alexandre, d'Adraste (1); on y discutait les doctrines de Platon et d'Aristote, celles des épicuriens et des stoïciens; on y interprétait les antiques religions de la Grèce et de l'Orient; mais on ne parlait des chrétiens que pour les confondre avec les gnostiques et pour rougir de leurs doctrines (2).

En matière de foi, si quelque interprétation du dogme se répand, et qu'il ne soit pas de toute évidence que cette interprétation est légitime, l'Église s'effraye, elle s'assemble, elle discute la doctrine alléguée, non pas la vérité de cette doctrine, mais sa fidélité; elle ne la juge pas en la comparant aux principes de la raison ou aux faits expérimentés, mais en la rapprochant de la tradition et des textes, elle juge alors qu'elle est condamnable, c'est-à-dire nouvelle, ou qu'elle est bonne, c'est-à-dire qu'elle n'est pas une

(1) Porphyre, *Vie de Plotin*, c. 12.
(2) *Enn.* 2, l. 9.

doctrine originale, mais la reproduction exacte de la doctrine constante. Si les termes employés dans le symbole sont d'une interprétation délicate, elle n'accepte même pas de synonymes. Un mot changé de place lui fait ombrage. Elle profite des hérésies, en ce sens que toute doctrine condamnée sert à la plus stricte définition de la foi. C'est à cet usage surtout qu'elle emploie la philosophie, car c'est du sein de la philosophie que les hérésies sont transportées dans l'Église. L'hérésie des Trithéites, qui nient la consubstantialité des trois personnes, l'hérésie de Sabellius et de Praxée qui soutiennent au contraire qu'il n'y a qu'une substance et qu'une essence avec trois noms et trois fonctions différentes, ont fourni à l'Église l'occasion d'établir solidement le dogme de l'unité de Dieu en trois personnes distinctes et consubstantielles. Elle a également établi la divinité du Fils, contre Arius, et contre Macédonius celle du Saint-Esprit. Là tout est au-dessus de la raison, mais tout est littéral, explicite, défini. On demande à la raison un sacrifice, mais on en détermine exactement la portée et la nature.

En histoire comme en philosophie, rien n'est plus opposé aux intérêts de la vérité, que de s'emparer d'analogies superficielles pour identifier des principes contraires.

CHAPITRE V.

THÉORIE GÉNÉRALE DES ÉMANATIONS.

Dieu produit le monde nécessairement; il produit non-seulement la forme, le mouvement et l'harmonie du monde, mais sa matière. Il la produit de toute éternité, et par émanation. Le monde ne peut être sans Dieu, il ne peut être hors de Dieu. De même que l'ensemble des idées ou le κόσμος νοητός existe dans la seconde hypostase de Dieu, l'ensemble des phénomènes ou le monde sensible existe dans la troisième.

La métaphysique tout entière roule sur trois problèmes : la science, Dieu et le monde. La connaissance humaine a-t-elle une valeur absolue? quelle est la nature de Dieu? quelle est l'origine du monde? Les Alexandrins répondent à la première question par l'extase, à la seconde par la trinité, à la troisième par la loi des émanations.

Pour démontrer l'existence de Dieu, Plotin se sert principalement de la dialectique, et la dialectique a son point de départ dans le monde des phénomènes ; cependant Plotin n'emploie pas le monde à la démonstration de l'existence de Dieu (1), puisque

(1) Ἀλλὰ σὺ μή μοι δι' ἑτέρων αὐτὸ ὅρα· εἰ δὲ μή, ἴχνος ἂν ἴδοις, οὐκ αὐτό. *Enn.* 5, l. 5, c. 10.

toute l'opération de la dialectique consiste à éliminer le multiple. Au fond Plotin ne démontre pas l'existence de Dieu, il la suppose. En effet, qu'est-ce que la réminiscence, sinon la croyance immédiate, naturelle, nécessaire, à l'existence d'un être absolu? Sans la réminiscence il n'y a plus de dialectique, il n'y a plus de philosophie; il n'y a plus même de désir de philosopher. L'idée obscure de l'absolu est donc le point de départ de Plotin; sa philosophie part de là pour rechercher si notre âme qui perçoit cette idée, peut se fier à elle-même dans cette perception; pour éclaircir autant que les forces de notre esprit le comportent, cette idée obscure qui n'est d'abord qu'un souvenir, et qui deviendra la vision d'un objet présent, et enfin la possession de cet objet; pour expliquer enfin la présence du contingent à côté de l'absolu. Est-ce un tort, est-ce un mérite pour Plotin de supposer l'absolu au début de la science, et de borner toute la philosophie à en étudier la nature, et les rapports soit avec notre esprit, soit avec l'être en général? C'est évidemment une preuve de la supériorité du génie de Plotin. L'absolu, en tant qu'indéterminé, n'est pas une hypothèse, puisque nous le percevons réellement, et cette perception, qu'on l'appelle réminiscence ou qu'on lui donne un nom plus conforme à la rigueur scientifique, cette perception est un fait de conscience, que nous devons accepter, que nous acceptons nécessairement. Quelque effort que l'on fasse, il faut toujours, quand on remonte jusqu'au sommet

de la connaissance humaine, accepter quelque point sans contrôle, et débuter par un acte de foi à l'une de nos facultés. Quel moyen de s'y soustraire? Il en est de la pensée comme de l'être : le néant donné envahit tout, et l'on n'en peut plus sortir. Lorsque Descartes avait fait le vide dans son intelligence, et qu'il n'y restait plus qu'une seule pensée, s'il avait pu supposer celle-là même éliminée, c'est-à-diré s'il avait pu supposer, feindre le vide absolu, c'en était fait pour lui de la connaissance. On ne se place pas dans le néant de la pensée pour agiter la question du scepticisme; mais une pensée, une seule, suffit pour que toutes les espérances du dogmatisme s'y rattachent. Il faut d'abord accepter celle-là.

Ceux qui, dans le premier fait de conscience négligent l'absolu, ne voient que la conscience elle-même et le sujet de la conscience, et partant de cet élément contingent, l'étudient, l'analysent comme s'il était solitaire, ou comme si l'homme n'avait commerce qu'avec des êtres contingents comme lui, ceux-là portent la peine de cette omission quand il s'agit pour eux de trouver bien loin, hors de la conscience, hors du monde, cet absolu que supposent, que prouvent, que cachent et révèlent à la fois et le monde et la conscience. Sans parler de l'erreur nécessaire qu'ils commettent sur le principe de causalité, et de l'abîme qu'ils sont obligés de franchir pour conclure de la perfection relative de la créature à la perfec-

tion absolue du créateur, l'Être du monde, sa réalité supposée entière, longtemps explorée, leur fait obstacle. Si le dieu qu'ils admettent fait partie du monde, c'est un dieu inutile; car il n'explique ni le besoin de l'absolu qui est en nous et auquel il ne répond pas, ni sa propre existence, ni l'existence du reste des choses. Si au contraire il est hors du monde, son premier caractère sera de ne pas être limité par le monde. Que faire alors de la réalité du monde, en présence de l'Être absolu qui est sans limites? On ne sort le plus souvent de cette difficulté qu'en tronquant l'idée que nous avons de l'infini, et en se bornant à élever la perfection divine bien au delà de toutes les perfections finies. Mais si Dieu n'est pas l'absolu, il n'est pas. Dieu est l'Être même; si donc des myriades de mondes ajoutées ou retranchées en dehors de lui, augmentent d'un atome la totalité de l'être, il n'y a pas de Dieu; car il n'y a qu'un dieu limité, un dieu dans le monde. Ce dieu peut être, pour parler comme Plotin, θεὸς ἐπὶ πᾶσι, mais il n'en est pas moins θεὸς ἐν μέρει.

Lorsque Plotin arrive à Dieu à la suite de la dialectique, il a assez méprisé le monde pour ne pas le craindre. Il n'a fait, pour ainsi dire, que l'effleurer. Il en a parlé sans doute, mais pour en montrer le néant. Dieu apparaît plutôt comme l'Être unique, que comme l'Être le plus complet. Plotin se trouve à l'aise pour exalter les perfections de Dieu; il construit d'abord toute la théologie comme s'il n'avait qu'à répondre aux besoins de la réminis-

cence, et si l'expérience n'était pas tout auprès, avec la nécessité de l'expliquer et de la comprendre. Mais quand il a épuisé tout l'effort de la dialectique, ou plutôt, pour supposer avec lui ce qu'il croyait véritable, quand il a décrit l'objet de la perception immédiate supérieure à la raison même, il faut bien avouer que l'identification du moi connaissant avec l'absolu intelligible, n'a pas été immédiate, qu'elle n'a pas été durable; qu'il y a eu auparavant, et qu'il y a encore après, distinction entre Dieu et moi, entre Dieu et le reste des êtres, entre moi et le reste des êtres; que si le but théorique et pratique de la philosophie est l'Unité, on ne peut ni oublier le multiple, ni le nier : la difficulté n'était donc qu'ajournée; elle n'a pas pesé sur les premières déductions théologiques de Plotin, tant qu'il ne faisait que développer l'idée de l'absolu; elle retombe sur lui de tout son poids, dès qu'il veut descendre de Dieu au monde. Déjà dans la nature de Dieu, pour que le Premier soit véritablement l'absolu, inviolable et inviolé, ἀκήρατον, καθαρόν, il introduit des hypostases diverses et inégales; distinction funeste, que la logique et la raison ne sauraient avouer, et qui atteste le trouble dont l'esprit du philosophe est rempli, dès qu'il cherche à sonder les abîmes qui séparent Dieu de son œuvre.

Entre l'opinion d'Aristote qui accepte la substance du mobile comme principe premier nécessairement antérieur à tout mouvement, et ne demande en outre pour que la forme existe dans la matière

qu'un principe moteur et une cause finale, et l'opinion des Eléates qui n'admettaient point de substances en dehors de la substance de Dieu, s'il avait fallu choisir, Plotin se serait déterminé pour les Éléates. L'harmonie du monde lui eût semblé détruite si le mouvement seul, la génération et la destruction, avaient dépendu d'un principe unique. La matière même de Platon, dont la puissance n'est que la capacité passive de la cire, et non l'énergie qui dort dans le germe et se développe dans la plante, cette matière inerte, ce lieu vide, attendant, pour *devenir*, la participation des idées, Plotin ne l'admettait pas. Comme son Dieu exclut le néant, comme il est au-dessus du temps et de l'espace, l'espace même, fût-il vide, ne peut-être qu'à cause de lui et par lui. Ainsi cette théodicée puissante, par laquelle, malgré tant d'erreurs, Plotin se rapproche plus de Dieu que ne l'avaient fait tous ses devanciers, lui impose pour première conséquence, d'expliquer par la nature ou la volonté de Dieu, non-seulement le mouvement, non-seulement les phénomènes, mais la matière même et les substances des êtres (1).

Le règne de la dualité, qui embrasse toute la philosophie païenne, est donc fini à partir de Plotin.

(1) Plotin dit à la vérité, *Enn.* 4, l. 8, c. 6 : « Εἶτ' οὖν ἦν ἀεὶ ἡ τῆς ὕλης φύσις, οὐχ οἷόν τε ἦν αὐτὴν μὴ μετασχεῖν οὖσαν τοῦ πᾶσι τὸ ἀγαθὸν καθ' ὅσον δύναται ἕκαστον χορηγοῦντος, εἴτε ἠκολούθησεν ἐξ ἀνάγκης ἡ γένεσις αὐτῆς τοῖς πρὸ αὐτῆς αἰτίοις, οὐδ' ὡς ἔδει χωρὶς εἶναι ἀδυναμία πρὶν εἰς αὐτὴν ἐλθεῖν, στάντος τοῦ καὶ τὸ εἶναι οἷον ἐν χάριτι ὄντος. » Plotin, dans ce passage, suppose les deux opinions opposées pour montrer que le principe des émanations s'appliquerait encore, même dans l'hypothèse qui n'est pas la sienne.

Ni le Jupiter de la fable, organisant le chaos, ni le dieu d'Anaxagore, dont la force s'épuise en se répandant, ni le Δημιουργὸς de Platon, qui dompte et régularise le mouvement, plutôt qu'il ne le produit (1), ni la pensée immobile d'Aristote, terme de l'attraction universelle, ne pouvaient se concilier avec la théologie nouvelle. Plotin ne pouvait que nier le monde comme les Éléates, ou le faire sortir du néant par la volonté libre de Dieu, comme les chrétiens, ou enfin le laisser en Dieu comme sa pensée ou comme son acte; et c'est ce qu'il a fait.

L'unité, dit-il, ne pouvait pas être seule. Si elle était demeurée en elle-même, il n'y aurait pas eu de multiple (2). Il prend là pour accordée l'existence du monde; il place l'expérience sensible à côté de la dialectique, quoique dans un humble rang, comme un fait que l'on ne peut méconnaître et qu'il est indispensable d'expliquer. Et par quoi l'expliquer, si ce n'est par l'unité même? Car supposer plusieurs principes, ce serait tout perdre, l'extase et la raison, l'unité de Dieu et l'harmonie du monde. C'est le propre de chaque nature d'engendrer ce qui la suit; de l'engendrer en vertu d'une puissance ineffable, sans rien perdre de ce qu'elle est elle-même. Cette puissance ineffable, inépuisable, indivisible, s'exerce sans que rien puisse l'arrêter, jusqu'à ce que de génération en génération, les li-

(1) Cf. Proclus, *sur le Timée*, p. 117 sq.

(2) Εἴπερ οὖν δεῖ μὴ ἓν μόνον εἶναι, ἐκέκρυπτο γὰρ ἂν πάντα, μορφὴν ἐν ἐκείνῳ οὐκ ἔχοντα, οὐδ' ἂν ὑπῆρχέ τι τῶν ὄντων, στάντος ἐν αὐτῷ ἐκείνου, οὐδ' ἂν τὸ πλῆθος ἦν αὐτῶν ὄντων τούτων τῶν ἀπὸ τοῦ ἑνὸς γεννηθέντων. *Enn.* 4, l. 8, c. 6.

mites du possible soient atteintes (1). Par cette loi qui gouverne le monde entier, et à laquelle la nature même de Dieu n'échappe pas, la totalité des êtres que la dialectique nous apprend à subordonner les uns aux autres dans une hiérarchie parfaite depuis la matière sensible jusqu'à Dieu, nous apparaît unie par un lien nouveau et plus profond, puisque chaque être est à la fois le produit nécessaire de l'être qui précède, et le producteur nécessaire de l'être qui suit.

Cette courte exposition renferme tout le système du monde de Plotin, et en même temps la partie la plus importante de sa philosophie; car s'il est vrai que la métaphysique doit étudier Dieu avant tout, il ne l'est pas moins que nos spéculations, tant qu'elles roulent exclusivement sur l'infini, portent un caractère négatif et ne sont guère que des lueurs incertaines; de sorte que pour apprécier nos propres théories sur ces insondables mystères, nous avons besoin de mettre en quelque sorte à l'œuvre le dieu que nous avons rêvé; de le voir aux prises avec une réalité placée trop près de nous pour qu'elle nous fasse illusion, et de nous convaincre comme par nos propres yeux que notre dieu n'est pas un principe stérile. Ce n'est donc pas seulement l'explication du

(1) Εἴπερ ἑκάστῃ φύσει τοῦτο ἔνεστι, τὸ μετ' αὐτὴν ποιεῖν, καὶ ἐξελίττεσθαι, οἷον σπέρματος, ἔκ τινος ἀμεροῦς ἀρχῆς εἰς τέλος τὸ αἰσθητὸν ἰούσης, μένοντος μὲν ἀεὶ τοῦ προτέρου ἐν τῇ οἰκείᾳ ἕδρᾳ, τοῦ δὲ μετ' αὐτὸ οἷον γεννωμένου ἐκ δυνάμεως ἀφάτου, ὅση ἦν ἐν ἐκείνοις, ἣν οὐκ ἔδει στῆσαι οἷον περιγράψαντα φθόνῳ, χωρεῖν δὲ ἀεί, ἕως εἰς ἔσχατον μέχρι τοῦ δυνατοῦ τὰ πάντα ἥκει, αἰτία δυνάμεως ἁπλέτου ἐπὶ πάντα παρ' αὐτῆς πεμπούσης, καὶ οὐδὲν περιΐδεῖν ἄμοιρον αὐτῆς δυναμένης. *Ib.*

monde qu'il faut demander à la théorie des émanations; c'est le dernier mot de Plotin et son opinion la plus nette et la plus précise sur la nature de Dieu.

On le sait, le panthéisme s'est produit pour la première fois d'une manière imposante dans l'école de Plotin. Peut-être l'initiative de cette doctrine appartient-elle aux Éléates; mais, quand même le panthéisme serait contenu dans quelques-unes des propositions de Xénophanes ou de Parménide, il ne s'agit pas ici d'une de ces opinions qui existent dès qu'elles sont énoncées par une grande école. La question des rapports du fini et de l'infini est si obscure, tant de périls l'environnent, elle touche à tant de difficultés à la fois, la solution panthéiste, quelque séduisante qu'elle puisse paraître à certains esprits, est tellement éloignée des opinions vulgaires sur l'action de Dieu et l'origine du monde, que pour la faire pénétrer dans les esprits, et lui donner les caractères d'un système sérieux, il faut la présenter dans un ordre méthodique et rigoureux, entourée de tous les principes qui semblent la justifier et la rendre nécessaire. Ce que Parménide a laissé dans l'histoire, c'est la démonstration de l'immutabiljté de Dieu la plus forte qui ait été tentée jusqu'à Aristote; l'idée de Dieu, et le sentiment, le besoin de l'unité absolue a en quelque sorte absorbé cette école; ils se sont moins occupés d'unir inséparablement et d'identifier la substance du monde avec celle de Dieu, que d'exalter l'être absolu, et de rejeter loin

de lui les vaines apparences du monde, non comme indignes, mais comme fausses et trompeuses. En présence de la plus grande difficulté de la métaphysique, enivrés qu'ils étaient de la grandeur et de la perfection de Dieu, et ne trouvant de place pour les phénomènes ni en lui ni hors de lui, ils ont pris le parti que suggère assez volontiers une grande hardiesse d'esprit mêlée à beaucoup d'inexpérience, ils ont nié la difficulté et l'objet de la difficulté; et parce qu'ils ne pouvaient sortir de Dieu, ils ont déclaré que Dieu était seul.

Plotin, au contraire, dont la théologie, au moins dans son principe premier, n'est ni moins exclusive ni moins absolue que celle des Éléates, Plotin connaît à fond toutes les nécessités de la science; et certes, ce n'est pas un philosophe éclectique qui se tirera jamais d'une difficulté par une négation. Il a étudié trop profondément la nature de l'homme pour sacrifier sans réserve une de ses facultés; il pourra subordonner l'expérience, il pourra même la dédaigner dans son emportement mystique, mais il sait que les individus existent, quels que soient la mesure et le mode de leur existence, et que, par conséquent, ils doivent trouver leur place dans une synthèse vraiment scientifique. D'un autre côté, le Dieu de Plotin n'est pas seulement le Dieu des Éléates; à cette unité parfaite de Xénophane et de Parménide, Plotin ajoute pour compléter la notion du Dieu infini, la pensée éternelle ayant pour objet tous les intelligibles, l'activité éternelle ayant pour

terme l'éternelle génération du mobile. Il a appris de Platon qu'un Dieu stérile et impuissant n'est pas un Dieu parfait; et il dit avec Aristote que si Dieu ne pense pas, il n'est pas digne qu'on le respecte. Si donc il importe à la perfection de Dieu, c'est-à-dire à son existence, qu'il puisse penser et agir, il s'ensuit qu'il agit et qu'il pense, puisqu'il est nécessairement en acte suivant toute l'énergie de sa nature, et qu'il exclut de son sein toute simple virtualité. Il est donc impossible que Dieu ne pense pas; il est impossible qu'il n'agisse pas. Quelle sera sa pensée? Quel sera son acte? Semblable au Dieu d'Aristote, se pensera-t-il éternellement lui-même, unique objet d'une pensée unique? Mais alors, que deviennent les idées? Aristote supprime les idées : c'est le monde où Plotin respire. Où seront-elles ces idées, les premiers objets des spéculations de Plotin, les fermes degrés sur lesquels il s'appuie pour parvenir jusqu'à Dieu? Dans le monde, c'est-à-dire dans le mouvement? Elles sont immobiles par leur essence. Qu'elles ne soient nulle part, c'est ce qu'on ne peut soutenir sans folie puisque malgré leur immobilité, elles sont multiples. Aucun multiple ne possède la plénitude de l'existence; aucun multiple n'est illimité; aucun par conséquent n'existe par soi. Les idées, principes des choses, supposent donc elles-mêmes un principe qui les rende possibles, c'est-à-dire qui les contienne. De même qu'un phénomène sensible ne peut être conçu sans une étendue, une idée ne peut être sans une intelligence; il

y a donc une intelligence éternelle, si les idées sont éternelles; et comme la totalité des idées ou le κόσμος νοητός ne laisse en dehors de soi rien de réel ni rien de possible, il est l'être le plus parfait, et l'objet le plus parfait de l'intelligence parfaite. L'intelligence parfaite ou la pensée de Dieu pense donc les intelligibles ; mais elle les pense dans leur totalité, dans leur unité. Elle les pense en eux-mêmes, c'est-à-dire dans leur essence immuable, et non dans leurs conséquences, c'est-à-dire, dans leurs images mobiles. La pensée divine qui se pense elle-même voit dans son propre sein le type éternel et immuable du monde, le κόσμος νοητὸς, l'αὐτοζῶον. Ainsi, en vertu des principes qui nous livrent Dieu, la multiplicité des idées n'est pas moins nécessaire que l'unité de l'αὐτοζῶον à l'intelligence de Dieu. Et quant à son activité, qu'importe qu'il soit un acte éternel, si cet acte repose en soi, comme premier et dernier tout ensemble? Une force qui n'engendre pas est-elle véritablement une force? Dieu qui dans sa pensée, connaît les intelligibles, et les connaît non-seulement dans leur essence, mais dans leur qualité de principes du possible, qui par conséquent conçoit la possibilité de construire le monde des sens à l'image du monde de l'intelligence, s'abstiendra pourtant d'égaler l'être au possible? Sera-ce par amour du néant? Ou par défaut de puissance? Ou par envie? Plotin ne serait pas un platonicien, s'il ne donnait à son Dieu avec les autres perfections, la bonté; et s'il ne disait, comme son maître dans

le *Timée* : « Il était bon, et celui qui est bon, ne saurait concevoir d'envie (1). »

De même qu'un feu allumé au milieu du monde consumera tout ce qui est inflammable autour de lui, la force génératrice de Dieu ne peut retomber sur elle-même; et comme elle est infinie, elle produit nécessairement tout ce qui est possible (2).

Il est vrai que Plotin déclare sans cesse que tout a besoin de Dieu, et que Dieu n'a besoin de rien. Dieu, dit-il, n'est pas le monde; il n'a pas besoin du monde pour être complet; comme il possède éminemment tout ce qu'il donne à ses créatures, il peut les laisser vivre loin de lui (3). Une contradiction ne nous étonnerait pas dans Plotin, mais au fond il n'y a pas là de contradiction. Le monde est nécessaire à Dieu, il se développe nécessairement en Dieu; mais il n'est pas Dieu. Dieu, considéré dans sa nature propre et distincte de celle du monde, se suffit à lui-même; son essence est d'être infini, il n'est donc pas, en tant que Dieu, infini et fini tout à la fois. La substance que je suis est déterminée, en tant que substance, comme un principe qui n'enveloppe aucun phénomène actuel, et les

(1) Ἀγαθὸς ἦν· ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος. Le *Timée*, p. 29.

(2) Ὥσπερ εἰ πυρὸς ἐν μέσῳ που κειμένου, ἀλεαίνοιντο οἷς οἷόν τε καίτοι τὸ πῦρ ἐστὶν ἐν μέτρῳ. Ὅταν δὲ δυνάμεις μὴ μετρηθεῖσαι μὴ ἐκ τῶν ὄντων ὧσιν ἀνηρτημέναι, πῶς οἷόν τε εἶναι μὲν, μὴδὲν δὲ αὐτῶν ἀναλαμβάνειν. *Enn.* 2, l. 9, c. 3.

(3) Αὐτὸς δὲ οὐκ ἦν τὰ πάντα, ἵν' ἂν ἐδεήθη αὐτῶν· ὑπερβεβηκὼς δὲ τὰ πάντα, οἷος τέ ἦν καὶ ποιεῖν αὐτὰ, καὶ ἐφ' ἑαυτῶν ἐᾶσαι εἶναι, αὐτὸς ὑπὲρ αὐτῶν ὤν. *Enn.* 5, l. 5, c. 12.

possède tous éminemment; cependant il ne se peut pas que cette même substance existe sans produire en elle des phénomènes actuels. Ainsi doivent être distinguées la détermination spéciale de l'essence divine, et les conditions générales de l'existence absolue.

En étudiant la trinité de Plotin, nous avons déjà rencontré ces principes, que tout être produit nécessairement un être inférieur à lui, que plus un être est grand, plus il est nécessaire qu'il produise. Le premier, dit encore Plotin, ne pouvait pas être en même temps le dernier; il ne devait donc pas être seul (1).

Comment Dieu produirait-il librement? S'il délibère pour produire le monde, s'il réfléchit, s'il se résout, il n'est plus Dieu, car il n'est plus immuable. Les gnostiques prétendaient que Dieu se résout à produire le monde, οἴονται τραπέντα ἔκ τινος εἴς τι καὶ μεταβάλλοντα αἴτιον τῆς δημιουργίας γεγονέναι (2); ils considèrent cette résolution comme une chute (3). C'est dégrader la nature de Dieu; c'est le faire à notre image; c'est juger tous les habitants d'une ville dont on ne connaît que les artisans (4).

Celui qui agit volontairement, s'il est sage, agit pour un motif. Dieu peut-il désirer quelque chose? Peut-il aimer quelque chose au-dessus de lui? Répondre, comme les gnostiques, qu'il a fait le monde

(1) *Enn.* 2, l. 9, c. 8.
(2) *Ib.*
(3) *Ib.*, c. 4.
(4) *Ib.*, c. 7.

pour être honoré, c'est le faire en quelque sorte dépendre de nos respects, et le comparer à nos sculpteurs, qui courent après les fumées de la gloire (1).

Pouvoir faire le contraire de ce que l'on fait n'est pas une preuve de force, mais de faiblesse, *καὶ γὰρ τὸ τὰ ἀντικείμενα δύνασθαι ἀδυναμίας ἐστί τοῦ ἐπὶ τοῦ ἀρίστου μένειν* (2).

Dieu n'a donc pas fait le monde volontairement. Il n'a pas pu ne pas le faire. Il était dans sa nature de produire le monde; *Ἐν τῇ φύσει ἦν τὸ ποιεῖν* (3).

Il n'y a point d'accident dans la nature ou dans l'action de Dieu. Il est tout ce que sa nature comporte, il fait tout ce qu'il est de son essence de faire. Puisqu'il a fait le monde, il fallait qu'il le fît; puisqu'il se trouve qu'il est principe, il devait être principe. C'est une égale absurdité de supposer que Dieu eût pu ne pas être, ou qu'il eût pu être différent de ce qu'il est (4). Dieu ne dégénère pas de lui-même, *ἀκλινὲς ὂν ἑκυτοῦ* (5). Rien en lui ne ressemble ni au hasard, ni au contingent, ni au caprice (6).

Si l'action de Dieu participe du hasard, si elle est

(1) *Enn.* 2, l. 9, c. 4.

(2) *Enn.* 6, l. 8, c. 21.

(3) *Enn.* 2, l. 9, c. 4.

(4) Πρὸς δὴ τὸ τοιοῦτον λεκτέον ὅτι μὴ οἷόν τε ἦν ἀρχὴν οὖσαν πάντων τὸ τυχεῖν εἶναι, μὴ ὅτι χεῖρον, ἀλλ' οὐδ' ἀγαθὸν μὲν, ἀγαθὸν δ' ἄλλως, οἷον ἐνδεέστερον. Ἀλλὰ δεῖ κρεῖττονα εἶναι τὴν ἀρχὴν πάντων τῶν μετ' αὐτὴν, ὥστε ἀφιγμένον τι. *Enn.* 6, l. 8, c. 9.

(5) *Ib.*

(6) Τί ἂν οὖν τις λέγοι ἐκεῖ εἰς τὸ ὑπὲρ τοῦτο ἀναβὰς καὶ εἰσιδών; ἆρά γε τὸ οὕτως ὡς εἶδεν αὐτὸν ἔχοντα τὸ οὕτω συνέβη; ἢ οὔτε τὸ οὕτω, οὔτε τὸ ὁπωσοῦν συνέβη; ἀλλ' οὐδὲ ὅλως τὸ συνέβη, ἀλλὰ τὸ οὕτω μόνον, καὶ οὐκ ἂν ἄλλως, ἀλλ' οὕτως. *Ib.*

fortuite, le monde entier, quoique l'œuvre de Dieu, dérive du hasard et lui est soumis. Comment dire après cela que le monde est excellent? Que tout y est ordonné en vue d'une fin? Qu'il est plein d'ordre, de mesure et d'harmonie? La cause de l'harmonie, c'est l'intelligence; et le hasard, qui est le contraire de l'intelligence, est la cause du désordre. Cette intelligence de Dieu qui produit ce qu'elle pouvait ne pas produire et pour laquelle la production et la conception du monde n'est qu'un accident, en quoi diffère-t-elle du hasard? Il n'y a pas de hasard dans le monde, et il n'y en a pas non plus dans la cause du monde. Dieu est la plénitude de l'être, celui qui est l'être même ne peut penser le néant (1).

Qu'est-ce que l'intelligence de Dieu, sinon la perfection même de l'intelligence? Et qu'est-ce qu'une intelligence parfaite, sinon la pleine et entière compréhension de tous les intelligibles, et de tous les rapports qui rattachent chaque idée à toutes les autres? Si l'intelligence ne perçoit pas clairement le tout dans chaque partie, et chaque partie dans le tout, ni l'intelligible ni l'intelligence ne sont par faits. Mais ce qui est évidemment dans l'intelligence, seconde hypostase de la divinité, peut-il ne pas être, et plus excellemment encore, dans la première? Où est donc la contingence? Où est le ha-

(1) Τὴν δὴ ἀρχὴν παντὸς λόγου τε καὶ τάξεως καὶ ὅρου πῶς ἂν τις τὴν τούτου ὑπόστασιν ἀναθείη τύχῃ; καὶ μὴν πολλῶν μὲν ἡ τύχη κυρία, νοῦ δὲ καὶ λόγου καὶ τάξεως εἰς τὸ γεννᾶν ταῦτα οὐ κυρία. *Enn.* 6, *l.* 8, c. 10.

sard ? Où est la fortune, dans le principe qui engendre la plénitude de la connaissance (1)?

Dieu n'agit qu'une fois, et il produit tout à la fois, de telle sorte qu'on ne peut lui donner cette liberté de choix des créatures contingentes, sans le rendre lui-même contingent tout entier (2). Les choses qui ont été produites par Dieu n'ont pu l'être d'une autre façon ni dans un autre ordre (3).

Le monde est donc nécessaire à Dieu, pour que Dieu soit complet, c'est-à-dire pour qu'il soit lui-même. Comme le monde ne saurait se passer de Dieu, Dieu à son tour ne saurait se passer du monde.

Le Dieu chrétien produit le monde hors de lui par un acte libre de sa volonté : il le fait, il pouvait ne pas le faire. Si le monde n'était jamais sorti de sa volonté souveraine, Dieu n'en restait pas moins infini. L'infini est donc tout entier par lui-même dans cette doctrine. Le fini n'ajoute rien à son être et n'ôte rien à sa perfection. La condition de créateur n'est pas basse et humiliante pour lui, quoi qu'en dise Malebranche, puisqu'il se résout à créer librement, et sans aucune nécessité ni aucun besoin. Le Dieu de Plotin au contraire ne peut pas ne pas produire le monde. Il le produit, comme le Dieu de Spinoza,

(1) Οὕτω τοι κἀκεῖνα τῆς νοερᾶς περιθεούσης δυνάμεως, τὸ οἷον ἐνδάλματος αὐτοῦ ἀρχέτυπον, ἐν ἑνὶ νοῦν πολλοῖς καὶ εἰς πολλὰ οἷον κεκινημένου, καὶ νοῦ διὰ ταῦτα γενομένου ἐκείνου, πρὸ νοῦ μείναντος, τῆς δυνάμεως αὐτοῦ νοῦς γεννήσαντος, τίς ἂν συστυχία, ἢ τὸ αὐτόματον, ἢ τὸ ὡς συνέβη εἶναι, τῆς τοιαύτης δυνάμεως τῆς νοοποιοῦ, καὶ οἷον ὄντως ποιητικῆς πλησίον ἥκοι. *Enn.* 6, l. 8, c. 19.

(2) *Enn.* 6, l. 8, c. 21.

(3) Cf. Spinoza, *Ethique*, de Dieu, *Prop.* 33.

en vertu de sa nature, ἑκάστῃ φύσει τοῦτο ἔνεστι; et lorsque plus tard, pour sauver le dogme de la Providence, Plotin essaye de mettre en Dieu la liberté, il est obligé comme Spinoza de réduire la liberté à l'absence de toute contrainte extérieure. Ἑκούσιον μὲν ὃ μὴ βίᾳ, μετὰ τοῦ εἰδέναι (1).

Il y a une grande différence entre une doctrine qui réduit la liberté de Dieu à la possibilité de suivre sans contrainte sa propre nature, et celles qui, pour établir que Dieu ne pouvait pas ne pas faire ce qu'il a fait, se fondent sur le principe de raison suffisante et sur la perfection de l'intelligence divine. Le pouvoir de faire le mal n'est que le pouvoir de se tromper; c'est une imperfection et une faiblesse. Oter à Dieu le pouvoir de se tromper, c'est affirmer la perfection de son intelligence, lui donner le pouvoir de choisir, c'est nier la perfection de sa liberté.

Du moment que le monde est nécessaire à Dieu, il lui est toujours nécessaire, et par conséquent le monde n'a pas commencé et ne prendra pas de fin (2). Ni l'être de Dieu, ni sa pensée, ni sa volonté ne peuvent changer. Il ne peut avoir été seul, cesser de l'être, le redevenir, avoir été incomplet et ne plus l'être, avoir pensé au monde, comme à une production future, et y penser comme à une existence présente. Ses résolutions sont éternelles comme ses

(1) *Enn.* 6, 2, 8, c. 1.

(2) Οὐ τοίνυν ἐγένετο, ἀλλ' ἐγίνετο καὶ γενάσεται, ὅσα γενητὰ λέγεται, οὐδὲ φθαρήσεται, ἀλλ' ἢ ὅσα ἔχει εἰς ἄ· ὁ δὲ μὴ ἔχει εἰς ὃ, οὐδὲ φθαρήσεται. *Enn.* 2, l. 9, c. 3. — Ὅτι μὲν οὖν οὔτε ἤρξατο, οὔτε παύσεται, ἀλλ' ἔστιν ἀεὶ καὶ ὅδε ὁ κοσμος, ἕως ἂν ἐκεῖνα ᾖ, εἴρηται. *Enn.* 2, l. 9, c. 7.

pensées, et par elles-mêmes, elles sont efficaces. En vertu de son éternité, s'il produit, il produit toujours, et en vertu de la perfection de sa puissance, il atteint en agissant les limites du possible. Ainsi la vide et le néant sont à jamais bannis de la nature des choses; comme Dieu est la source unique de l'être, comme il n'y a pas en dehors de lui un second principe, le monde tient de lui le mouvement, c'est-à-dire l'ensemble de ses phénomènes, l'ordre du mouvement, c'est-à-dire les lois qui le gouvernent, et la substance même des choses, c'est-à-dire la matière. Le monde est complet à sa manière, quant à sa substance, c'est-à-dire qu'au delà de la substance il n'y pas de substance possible, ni de lieu pour la recevoir, et quant à son mouvement, c'est-à-dire qu'au delà de la génération il n'y pas de mouvement possible, ni de temps qui puisse être mesuré par ce mouvement (1).

Cette identification du réel et du possible n'est vraie et nécessaire que si l'on prend le monde dans la totalité de son être et de sa durée, et n'exclut pas le développement. L'étendue du monde est donc divisible, et sa durée successive. Il en résulte, selon Plotin, non-seulement que le monde sensible est différent de Dieu, dans chacune de ses parties, mais qu'il n'en est pas dans son tout l'expression adéquate. Il est vrai qu'il n'y a en dehors du monde ni

(1) Ὅρα δὲ καὶ τὸν κόσμον, ὅτι ἔπει εἰ μηδεὶς κόσμος πρὸ αὐτοῦ, οὐκ ἐν κόσμῳ αὐτὸς, οὐδ' αὖ ἐν τόπῳ. Τίς γὰρ τόπος πρὶν κόσμον εἶναι; τὰ δὲ μέρη, ἀνηρτημένα εἰς αὐτὸν, καὶ ἐν ἐκείνῳ. *Enn.* 5, l. 5, c. 9. — Ὁ δὲ τόπος ὕστερος τῆς ὕλης καὶ τῶν σωμάτων. *Enn.* 2, l. 4, c. 12.

réel, ni possible ; mais il est également vrai qu'il y a de la division dans le monde, et par conséquent du vide, du néant et du mal. Cette infériorité de la totalité de l'espace par rapport à la simplicité absolue et de la totalité du temps par rapport à l'éternité n'est pas l'infériorité d'un produit par rapport à la force qui ne pouvait rien de plus, et dont il est la mesure exacte ; c'est l'infériorité d'un produit par rapport à une force qui aurait pu davantage, si l'occasion de s'exercer ne lui avait fait défaut. Plotin, en cela, est-il parfaitement conséquent à ses principes ? Se peut-il que dans cette unité parfaite du Δημιουργὸς, on conserve quelque nécessité extérieure à lui, inhérente à la nature des choses, qui en arrête le développement ? N'est-ce pas un reste du dualisme vaincu que Plotin ne parvient pas à extirper tout à fait ? On ne saurait le nier. Il est lui-même quand il déclare que tout dépend de Dieu sans réserve, l'être, le phénomène et leurs lois ; qu'il n'y a ni hasard, ni destin, ni force aveugle ; que la puissance infinie produit un effet illimité dans le temps et dans l'espace. Il rétrograde lorsqu'il avoue une infériorité du monde qui ne tient pas seulement à sa nature d'être produit, mais à la présence du non-être. Nous retrouverons plus tard la même contradiction dans l'explication du mal, qui tantôt est une erreur de notre esprit, tantôt une sorte de principe réel et comme l'existence positive d'un non-être ou d'un élément de limitation. C'est à cause de cette infériorité du monde que Plotin est obligé de regarder la fonction de δημιουργὸς comme

une dégradation de la perfection divine. Il est vrai, le monde est inférieur à Dieu, non-seulement comme une œuvre à son producteur, mais comme une œuvre inférieure à l'énergie productive de sa cause. On peut et on doit admettre cette infériorité, quand on place le monde hors de Dieu, et qu'on en fait le produit d'un acte libre et volontaire ; le principe des indiscernables suffira alors pour mettre à couvert la sagesse divine. Mais pour qui impose à la nature de Dieu la nécessité de produire le monde, le monde doit égaler par la totalité de sa durée et de son étendue la simplicité et l'éternité de Dieu : il doit être l'expression adéquate, le développement adéquat de la substance. On ne peut démontrer l'opinion contraire ; et de plus on ne peut la supposer sans porter atteinte, comme Plotin, à l'unité du principe des choses, et par suite à la perfection de Dieu.

Au reste, quand la durée et l'étendue indéfinies seraient l'absolu de l'espace et du temps, il n'en résulterait aucune difficulté nouvelle pour la question de la production du monde. C'est un axiome de la sagesse vulgaire que la cause existe avant son effet, mais un examen attentif fait évanouir ce prétendu principe, et dès l'origine de la philosophie, on a conçu la pensée d'une génération éternelle. Descartes a démontré, dans ses *Méditations*, que la cause était plutôt contemporaine de l'effet, puisque avant de le produire, elle n'est qu'une virtualité. Saint Augustin explique l'éternité de la génération par la supposition d'un pied éternellement posé sur

le sable et y laissant une empreinte éternelle. Mais il n'est pas besoin de ces images pour démontrer l'existence d'un fait qui est le premier principe de la métaphysique. Qu'est-ce en effet qu'un phénomène sans la substance qui le développe, ou qu'une substance qui ne produit aucun phénomène? Pour Plotin, qui assimile, ainsi que nous le verrons, la production du multiple par l'unité première, à l'acte par lequel l'Unité substantielle qui constitue le fond de chaque être se développe en cette multitude de phénomènes qui nous servent à l'apercevoir et à le définir, il ne pouvait être embarrassé d'une série infinie, conçue comme le produit nécessaire d'une force simple également infinie.

Il admet donc sans hésiter que le monde n'a point eu de commencement; il l'affirme non-seulement de la matière dont le monde se compose, mais de l'âme qui habite cette matière, lui donne une forme, et par sa présence constitue l'harmonie du monde (1). S'il paraît quelquefois écrire l'histoire de la génération du monde, c'est, dit-il, pour mettre de l'ordre dans son exposition, et pour exprimer avec plus de force et de clarté les rapports de cause et d'effet qui unissent des êtres contemporains par leur origine (2).

Il y a une grande et saisissante poésie dans cette

(1) Ἐπεὶ οὐκ ἦν ὅτε οὐκ ἐψύχωτο τοῦδε τὸ πᾶν· οὐδ' ἐνῆν ὅτε σῶμα ὑφειστήκει, ψυχῆς ἀπούσης, οὐδὲ ὕλη ποτέ, ὅτε ἀκόσμητος ἦν. *Enn.* 4, l. 3, 9.

(2) *Enn.* 5, l. 1, c. 6. — Cf. *Enn.* 4, l. 8, c. 4. Ἃ γὰρ ἐν φύσει ἐστὶ τῶν ὅλων, ταῦτα ἡ ὑποθεσις γεννᾷ τε καὶ ποιεῖ, εἰς δεῖξιν προϊ σα ἐφεξῆς, τὰ ἀεὶ οὕτω γιγνόμενά τε καὶ ὄντα.

conception du *Timée* qui nous présente la matière comme une masse informe et désordonnée, contenant en puissance tous les possibles, et par là même incapable de posséder aucune forme, emportée au hasard dans un mouvement aveugle et sans frein, jusqu'à ce que Dieu, par sa volonté toute-puissante, jette à profusion l'harmonie dans ce chaos, inonde cette nuit de lumière, et soumettant toute cette violence à d'irrévocables lois, asservisse aux desseins de son immuable sagesse ces forces ennemies qui ne recélaient dans leurs flancs que la destruction et la mort. Toute cette histoire de la naissance du monde n'est aux yeux de Plotin qu'un artifice du maître pour expliquer avec plus de pompe et de clarté la dépendance du multiple. Jamais ces flots ne se sont agités dans la nuit; jamais Dieu n'a été absent du monde. Il n'a pas construit d'abord cet admirable édifice le laissant devant lui dans le silence et l'immobilité de la mort, pour concevoir ensuite, comme un peintre à la vue de son tableau, le désir d'animer son œuvre, et de faire circuler partout le mouvement et la vie. Les évolutions des mondes lancés dans l'espace par sa main puissante se succèdent de toute éternité; et si Dieu se repose, ce n'est pas après avoir accompli son œuvre, comme un artisan fatigué que l'oisiveté répare, c'est parce que, du sein de sa toute-puissance, la vie jaillit à grands flots, sans que la source en soit tarie, ou que l'immutabilité de son être en soit troublée. C'est lui qui donne à tout ce qui est l'être en même temps

que la vie, et la matière, en tant qu'elle ne sort pas de son sein, n'est que la pure possibilité du multiple. Ce vase même, dans lequel Platon feint que son Dieu mélange la nature du même et celle du divers, pour en former le monde, ce vase, le τόπος, n'est aux yeux de Plotin qu'une fiction. Qu'y a-t-il de réel, en dehors de l'Être absolu? Il n'y a en dehors de lui ni forme, ni substance, ni espace. Tout ce qui est hors de l'Être, par définition n'est pas. Dieu est-il l'être parfait, de telle sorte qu'il existe cependant quelque être en dehors de lui? Il en faudra conclure que cet être et Dieu sont univoquement de l'être; et que la somme totale de l'être est augmentée par l'adjonction de cet être à l'être de Dieu. Mais quoi? Dieu n'est donc pas infini, puisqu'il existe hors de lui quelque chose de réel, ou même quelque chose de possible. Ainsi Dieu n'est pas Dieu, si le monde n'est pas un pur néant, ou s'il n'est pas un développement nécessaire dans la nature de Dieu. Le monde n'est donc que cela : ou il n'est pas, ou il est en Dieu.

Si le monde est en Dieu, s'ensuit-il que Dieu et le monde sont une même chose? Autant vaudrait demander si ma pensée, quand je pense à une chimère, est la même chose que ma propre substance. Cette pensée, je l'avoue, est inséparable de cette substance; elle a dans cette susbtance la raison, la cause et le lieu de son être; cependant elle ne lui est ni égale, ni semblable. Ma substance est un principe, elle est une idée; par conséquent elle est sim-

ple, impérissable, intelligible, dégagée de la matière, inaccessible aux sens. *Au contraire* cette conception fugitive qui se forme dans ma pensée, ne laisse rien subsister d'elle-même quand elle a péri; elle apparaît un instant, et déjà elle n'est plus; elle forme une image que je puis rendre sensible, en la retraçant d'après mes souvenirs; en un mot, il n'y a rien de commun entre ma substance et l'ensemble de mes phénomènes, si ce n'est qu'ils sont nécessaires l'un à l'autre, de la façon et suivant le degré dont une substance est nécessaire à un phénomène, et réciproquement. Si donc on croyait réfuter Plotin en disant que si le monde est en Dieu et nécessaire à Dieu, il est Dieu, et qu'on peut lui attribuer comme à Dieu l'infaillibilité, l'unité, on ne ferait qu'amonceler des contradictions aussi ridicules aux yeux de Plotin qu'à ceux de ses adversaires. Quoique Plotin laisse subsister le monde en Dieu, le monde n'en a pas moins sa nature qui l u iest propre, et qui le distingue de la nature de Dieu. Plotin lui-même, qui existe en Dieu, peut fonder sa philosophie sur le besoin et la possibilité d'isoler la notion de Dieu de toutes les autres idées pour la contempler seule et sans intermédiaire; il peut donner pour but à sa vie, de se dépouiller des éléments variables et multiples qui obscurcissent la dignité de son âme, de se rapprocher de plus en plus de la cause immuable de tous les êtres, qui, bien qu'elle les produise tous, ne les produit pas tous immédiatement et les dispose dans une hiérarchie

qui est l'ordre même et l'harmonie du monde ; il peut enfin, comme il le disait à son lit de mort, dégager en lui le divin.

Dieu produit le monde nécessairement, en vertu de sa propre nature, et il le produit en lui-même ; mais comment le produit-il? La curiosité humaine nous pousse à demander le comment de toutes choses, et il est de notre destin de ne le trouver jamais. Comment une force produit-elle une modification en elle-même ou dans un sujet externe? Nous l'ignorons. Comment la force pensante que je suis produit-elle ses propres idées? Je ne sais. Je puis connaître les conditions, ce qui précède, ce qui suit, ce qui accompagne la production ; mais la production même, tout ce que j'en connais, c'est qu'elle existe. Il en est de même à plus forte raison des efforts que l'on a tentés pour rendre compte de la production du monde. On peut dire si la cause l'a produit librement ou fatalement, de toute éternité ou dans le temps, en elle-même ou hors de son sein. Mais tout cela n'est pas le comment de la production, et sur ce comment, personne n'a jamais rien dit. C'est un axiome de la sagesse antique, emprunté par l'école ionienne aux théologiens, adopté par Platon, par Aristote, commenté par Lucrèce, devenu chez Spinoza le fondement même du panthéisme, que « rien ne se fait de rien. » Jamais, jusqu'au christianisme, école de philosophie n'avait contredit ce principe. L'église chrétienne au contraire proclama comme un de ses dogmes que Dieu a tiré le monde du

néant. Qu'est-ce que cela, tirer le monde du néant? Ce qui n'était pas ne peut devenir. Il est vrai; mais dire que Dieu a fait le monde de rien, cela ne signifie pas qu'il se soit servi du néant comme d'une matière pour fabriquer le monde; cela signifie que le monde n'existe point nécessairement, qu'il tient de Dieu non-seulement sa forme et son mouvement, mais son être, sa substance; qu'il existe bien réellement, séparé de Dieu, quoique dépendant de lui; que la volonté de Dieu a produit le monde librement, et par la seule vertu de son efficace, sans le concours d'aucun autre principe, parce qu'en dehors de Dieu et de ses œuvres, il n'y a rien; qu'enfin la puissance de Dieu ne diffère pas de la nôtre par cet unique caractère que notre puissance est limitée et la sienne sans limite, mais que de plus il y a cette différence, que nous pouvons seulement modifier ce qui est, tandis que la vertu de Dieu donne l'être. Quand on affirme, en ce sens, que Dieu ne peut tirer le monde du néant, on limite la puissance de Dieu; la puissance de Dieu n'a qu'une seule limite, c'est le contradictoire. La production d'une substance implique-t-elle contradiction? Qu'on le prouve.

Ce n'est pas aux partisans de la création à prouver la possibilité de la création. La toute-puissance de Dieu est démontrée, si quelque chose est démontré. Si l'on soutient que Dieu, qui peut tout, ne peut pas produire un être, il faut prouver l'exception; c'est-à-dire, qu'il faut fournir la preuve que la pro-

duction d'un être est absurde et contradictoire.

Quand il serait prouvé que la création est incompréhensible, il n'en résulterait rien. Dieu est incompréhensible tout entier; et ajoutons avec Leibnitz : Plût à Dieu qu'il le fût tout seul!

La nature, qui est remplie de causes qui sont des effets et d'effets qui sont des causes, nous montre partout la production d'un phénomène, et jamais la production d'un être. Mais que s'ensuit-il pour la création de la nature elle-même? Dieu n'est pas analogue au monde. Il impose au monde sa volonté qui devient pour l'univers créé la nécessité absolue; mais lui-même ne la subit pas. Ne ressemblons pas à ces matérialistes grossiers qui soutiennent qu'il n'y a point de cause sans contact, parce que cet ordre de cause est le seul dont les sens nous rendent témoignage. Comme s'il suffisait pour nier un fait qu'il fût inexpliqué et inexplicable! Comme si l'analogie d'un fait avec un autre fait non expliqué, équivalait à une explication!

On nie la production d'une substance et on accorde sans difficulté la production d'un phénomène. C'est qu'on ne peut nier ce que l'on voit de ses yeux, ce que l'on sent dans sa conscience. Nous exerçons nous-mêmes le pouvoir de produire un phénomène, nous en constatons les lois, les conditions extérieures; mais en connaissons-nous, en comprenons-nous l'essence? Le principe de l'uniformité des lois de la nature est applicable partout, excepté là; car si cette analogie universelle enveloppe jusqu'à

Dieu, le commencement du monde est impossible.

C'est précisément parce que toutes les puissances de ce monde n'aboutissent qu'à diriger le mouvement, sans le produire, que la première puissance doit être capable de le produire et de le diriger tout à la fois. Toutes ces forces secondes suffisent pour expliquer tous les changements dans la direction de la puissance; mais expliquent-elles la puissance elle-même? Il y a donc en Dieu la faculté de produire le mouvement, s'il y a en nous la faculté de le diriger.

Nier la liberté en Dieu et dans l'homme, attacher fatalement toutes les causes les unes aux autres dans un ordre nécessaire, recourir à la nécessité pour rendre compte des existences finies, comme de l'existence infinie, c'est nier toute philosophie; c'est annoncer qu'on va chercher les principes, et répondre qu'il n'y en a pas.

Dans le système de la création, le monde hors de Dieu est inexplicable; dans le panthéisme, le monde en Dieu est contradictoire.

Dieu, dit-on, ne peut produire le monde, parce qu'il ne peut rien désirer, rien aimer hors de lui; parce qu'il ne peut changer sans périr. Les panthéistes qui recourent à ce principe se fourvoient; ce principe n'est pas le leur, il est celui de l'Éléatisme. Si Dieu ne peut pas changer, comment peut-il se modifier? Comment ses modifications lui sont-elles nécessaires?

L'existence d'un phénomène en Dieu est plus in-

compréhensible que la production d'une substance hors de Dieu.

On a dit de la doctrine de la création que c'était une doctrine négative, qui excluait le dualisme et le panthéisme, et ne mettait rien à la place. Mais quand nous avons établi, dans une autre sphère, que l'homme produit librement, c'est-à-dire, sans subir aucune nécessité, qu'il produit après avoir réfléchi, qu'il a conscience de sa volition, que sa volition est suivie d'un mouvement de ses muscles, avons-nous fait sur la volonté une doctrine purement négative? Non sans doute, et pourtant en savons-nous davantage en quoi la cause consiste? Et si nous ne le savons pas pour cette humble cause, comment pourrions-nous le savoir pour la cause absolue? D'ailleurs quand il serait vrai que tout le résultat de nos réflexions a été d'écarter de l'action de Dieu des signes d'imperfection et de faiblesse, faisons-nous jamais autre chose quand nous parlons de lui?

On fait quelquefois de grands efforts, et bien vains, pour remplacer le mot qui désigne la production du monde par un autre. Pour les uns, c'est une irradiation; c'est, pour les autres, une émanation, un écoulement; ou bien encore, c'est une génération, un acte volontaire. Quand on exalte les grands progrès de la métaphysique parce qu'à une métaphore empruntée à la nature humaine, on a substitué une métaphore empruntée à la nature morte, on oublie que tout cela n'est et ne sera jamais que métaphores. Il est absurde de prendre un nom pour une

explication, surtout quand ce nom s'applique à la fois à une action de Dieu, et à une action de la créature.

Le mot n'y fait rien. Les chrétiens emploient le mot *créer*. Créer, en grec, c'est ποιεῖν. Ποιεῖν est le terme du symbole de Nicée; c'est aussi celui des *Ennéades*. Dieu, suivant Plotin, fait le monde, ou le crée, ποιεῖ. Platon aussi appelle Dieu l'architecte, le Père et le créateur du monde, δημιουργὸς, πατὴρ, ποιητής. Il l'appelle la cause et le Père (αἰτιώδους πατὴρ) de la cause et de l'Être (1); la cause de la cause, la cause éminente, αἴτιον δὲ ἐκεῖνο τοῦ αἰτίου· μειζόνως ἄρα οἷον αἰτιώτατον καὶ ἀληθέστερον αἰτία (2). Ce qui fait la différence des systèmes, c'est que le Dieu de Platon produit le monde dans une matière indépendante; tandis que le Dieu des chrétiens le tire du néant par un acte libre de sa volonté, et que le Dieu de Plotin le crée fatalement dans son propre sein et de sa propre substance.

Il ne faut donc pas attacher une importance capitale au terme dont on se sert de préférence pour expliquer la production du multiple. Le mot lui-même, on ne le crée pas, on le prend dans la langue; et les métaphores, même les plus exactes, ne sont qu'une comparaison et non une explication. Plotin change souvent de terme, et plus souvent encore de métaphore. Tantôt il emprunte le langage de Platon, et appelle Dieu le principe des êtres, la source de l'Être, le roi de la génération, la cause du mouvement, le Père du monde, l'Être des êtres,

(1) *Enn.* 6, l. 8, c. 14.
(2) *Enn.* 6, l. 8, c. 18.

le Créateur, ποιητής. Tantôt il le représente sous l'image du soleil qui émet ses rayons sans rien perdre de sa substance (1); ou d'un vase plein jusqu'au bord, qui laisse couler hors de lui son trop plein, et n'en demeure pas moins rempli, καὶ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο. Plus souvent encore, il tire ses analogies de la génération, ἐκ σπέρματος. Il appelle le monde la γένεσις, τὰ γεννηθέντα. Une seule chose peut sortir de l'emploi de ces métaphores, c'est que, dans toutes ces images, il n'y a pas production d'une substance nouvelle, mais communication de la substance productrice : Plotin ajoute, il est vrai, que le principe ne perd rien de lui-même; mais dans la génération, le père communique sa propre substance, et il demeure tout entier.

La philosophie de Plotin est donc bien véritablement une philosophie panthéiste. D'une part il nie l'existence indépendante de la matière, de l'autre, il démontre la nécessité de la création, que veut-on de plus? Cette nécessité, dans un système où il n'y a d'autre principe que Dieu, ne peut venir que de l'union du fini et de l'infini dans la substance de l'être total qui est l'Être unique. Quelques passages dans lesquels le monde est considéré comme entièrement séparé de Dieu ne prouvent tout au plus qu'une contradiction; et dans Plotin surtout il n'y a pas à s'en étonner. D'ailleurs tout en absorbant le

(1) Ἀλλ' ὅμως δὲ ἔστιν εἰπεῖν, οἷον ἐκ φωτὸς, τὴν ἐξ αὐτοῦ περίλαμψιν. *Enn.* 5, l. 3, c. 15. — Τὸ δὲ μετὰ τὴν ἀρχὴν ὡδέ πως ἐπιβρίσαντος τοῦ ἑνὸς, πάντα μετέχον τοῦ ἓν, καὶ ὁτιοῦν αὐτοῦ, πάντα αὖ καὶ ἕν. *Ib.*

fini et l'infini dans l'Unité d'un même être, le panthéisme les réunit et ne les confond pas. Pour reprendre un exemple déjà employé, mais dont l'application est frappante, la substance et les phénomènes du moi sont tout à la fois distincts et inséparables; et quoique ma substance ne puisse exister sans produire des phénomènes, ni ces phénomènes hors de la substance, la nature de la substance et celle des phénomènes sont entièrement différentes et même opposées; et ce qui s'affirme légitimement, même de la totalité des phénomènes, ne saurait s'attribuer à la substance.

Pour prouver que Plotin est panthéiste, ou comme il le dit, spinoziste, Bayle cite le titre du 4e livre de la 6e *Ennéade*, περὶ τοῦ τὸ ὂν ἓν καὶ ταὐτὸν ὂν ἅμα πανταχοῦ εἶναι ὅλον. « Plotin, dit-il, emploie un livre entier à démontrer que Dieu est partout à la fois (1). » M. Creuzer répond que Bayle s'est laissé tromper par de fausses analogies; et pour prouver à son tour que Plotin n'est pas spinoziste, il allègue la distinction profonde que Plotin établit entre le monde et Dieu (2). L'argument de Bayle ne vaut rien; car dans ce livre de la sixième *Ennéade*, Plotin s'attache précisément à démontrer que le monde ne contient pas Dieu comme l'espace contient un corps, mais bien comme une conséquence contient son principe, un effet sa cause; que par conséquent Dieu est présent partout, sans être étendu ni divisible,

(1) *Dict.*, Art. Plotin.
(2) *Notice sur Plotin*, en tête de son édition.

et seulement parce qu'il est partout nécessaire; et qu'enfin, quoiqu'il remplisse le monde, il le dépasse, semblable à une lumière placée dans un globe transparent, et qui, de ce foyer, répand au loin ses rayons. La réponse de M. Creuzer vaut encore moins, puisqu'elle impute au panthéisme cette confusion grossière, tant de fois réfutée par Spinoza, par ses défenseurs et même par ses adversaires les plus sérieux, et qui ne serait pas dangereuse, car elle ne pourrait faire illusion à aucun esprit.

Il faut ajouter une dernière considération. Le Dieu de Plotin est triple avec cette condition que chaque hypostase inférieure est l'image fidèle, quoique affaiblie, de l'hypostase supérieure. Elle en est l'image par son origine, puisqu'elle en est le produit, et par son action, puisqu'elle l'imite. L'âme est donc l'image du νοῦς. Or le νοῦς contient en lui-même, renferme dans son sein l'ensemble de toutes les idées; il est donc raisonnable de conclure de cela seul, si l'on n'avait pas mille autres preuves qu'il en est de même du monde sensible et de l'âme universelle (1).

Le point le plus discuté peut-être entre les Alexandrins fut la question de savoir si la production du monde doit être attribuée à la seconde personne de la trinité ou à la troisième. Numénius, qui n'admettait pas le τὸ ἓν ἁπλοῦν, distinguait le père du monde, et le producteur, ποιητής; le père, qui engendre la substance, le créateur, ποιητής, ou plutôt

(1) *Enn.* 6, l. 4, c. 2.

l'organisateur, οἰκόδομος τῆς οἰκίας, qui donne la forme et la vie à une matière qu'il n'a pas produite (1). Pour Jamblique, c'est le monde entier des intelligibles, πάντα τὸν νοητὸν κόσμον, qui concourt à la formation du monde (2). Théodore d'Asiné, au lieu d'une trinité en admettait trois, et parmi elles une τριὰς δημιουργικὴ renfermant trois δημιουργοί, l'être, l'esprit et l'âme (3). Amélius distinguait le δημιουργὸς βουληθείς, le δημιουργὸς λογιζόμενος et le δημιουργὸς παραλαβών (4). Enfin, selon Proclus, dont la trinité comme celle de Plotin renferme le τὸ ἓν ἁπλοῦν, le νοῦς et la ψυχή, c'est le νοῦς, et non la ψυχὴ qui produit le monde (5). Il semble au premier abord que toutes ces discussions roulent sur des arguties, sur quelqu'une de ces subtilités familières aux Alexandrins relativement à la trinité, à la hiérarchie des hypostases; mais au fond il ne s'agit de rien moins que des deux formes possibles du panthéisme. En effet, si le monde n'est qu'un développement interne de la substance de Dieu, doit-il être rapporté à l'entendement divin, ou à la volonté divine?

Plotin n'hésite pas un seul instant. Le monde sensible est non-seulement multiple, il est mobile; par conséquent, son principe ne saurait être im-

(1) Proclus, *Comm. Timée*, p. 93, 141, 268. *Ib.* p. 91. — Cf. Stalbaum, édition du *Timée*, p. 114, et M. Cousin, *Trad. de Platon*, t. 12, p. 342.

(2) *Ib.* Αὐτὸς δὲ (Ἰαμβλ.) τὴν ἑαυτοῦ παραδιδοὺς θεολογίαν, πάντα τὸν νοητὸν κόσμον ἀποκαλεῖ δημιουργόν.

(3) Proclus, *Comm. Timée*, p. 325.

(4) *Ib.*, p. 121, 129, 226, 299.

(5) Cf. Proclus, *Théol. de Platon*, l. 5, c. 12 sq. — *Comm. Tim.*, p. 136.

muable, de cette immobilité absolue qui est l'essence de la pensée. Ou il faut renoncer à toute la spéculation que Plotin emprunte à Aristote sur la nature et la manière d'être de la pensée absolue, ou il faut placer plus bas l'origine du mouvement. Tous les intelligibles sont présents à la fois dans l'intelligence ; immuables par leur nature, ils n'ont ni commencement ni fin, ni γένεσις, ni φθορά ; ils sont des exemplaires éternels, uniques pour chaque espèce, complets par conséquent dans les limites de leur définition ; et la seule condition qui leur soit imposée, c'est d'être compris par une intelligence. Il y a entre eux des différences, mais ces différences tiennent à la nature de chaque être, à cela seulement. Dans le monde sensible au contraire, pour chaque idée du monde intelligible, il existe une foule de copies, portant la même définition, le même nom, appartenant à la même espèce ; des homonymes, qui ne se distinguent entre eux que par des différences accidentelles, quelquefois seulement par le nombre, c'est-à-dire, par cette circonstance qu'ils sont en dehors les uns des autres soit dans l'étendue, soit dans la durée. Ainsi la pluralité dans le monde intelligible, qui ne renferme que des essences, exclut le mouvement, νοῦς πολὺς ἑτερότητι οὐ τόπῳ (1) ; la pluralité dans le monde sensible au contraire ne va pas sans le mouvement. Il en résulte que le monde des intelligibles suppose un principe unique, qui renferme cependant dans

(1) *Enn.* 6, l. 4, c. 4.

son essence une certaine dualité, tout en restant immobile; et que le principe du monde sensible doit en outre contenir en soi cette multiplicité du mouvement qui entraîne la succession dans le temps et la séparation dans l'espace. Or, le νοῦς est unique, parce qu'il est une seule hypostase, le produit immédiat et l'image la plus ressemblante de l'unité absolue; il est multiple, parce qu'il est à la fois l'être et la pensée, ou la pensée et son objet (1); il est immuable, parce qu'il connaît éternellement, et à la fois toutes choses. La ψυχή est aussi une seule hypostase, et le produit d'une hypostase très-parfaite et par conséquent très-simple; elle est intelligente, mais déjà, recevant l'intelligence, et ne la constituant pas, elle n'a plus cette immutabilité de l'intelligence première; elle conçoit tantôt une chose et tantôt une autre; elle parcourt les objets de la pensée. Enfin, elle est essentiellement un principe moteur, et par conséquent elle se meut. Donc le monde des intelligibles a pour principe la pensée de Dieu, et le monde sensible l'âme de Dieu; c'est-à-dire que le νοῦς est le lieu des idées; et la ψυχή, la substance des phénomènes (2).

Plotin est plus explicite sur les rapports des idées avec le νοῦς que sur ceux qui unissent le monde sensible à la ψυχή. Mais il répète assez haut que le temps

(1) Καὶ ὅτι ὁ μὲν νοητὸς κόσμος καὶ ὁ νοῦς μᾶλλον ἓν τῶν ἄλλων, καὶ οὐδὲν ἐγγυτέρῳ αὐτοῦ τοῦ ἑνός· οὐ μὴν τὸ καθαρῶς ἕν, εἴρηται. *Enn.* 5, l. 5, c. 4.

(2) Διττῆς δὲ αὖ φύσεως ταύτης οὔσης, τῆς μὲν νοητῆς, τῆς δὲ αἰσθητῆς, ἄμεινον μὲν ψυχῇ ἐν τῷ νοητῷ εἶναι, ἀνάγκη γε μὴν ἔχει καὶ τοῦ αἰσθητοῦ μεταλαμβάνειν, κ. τ. λ. *Enn.* 4, l. 8, c. 7.

est une imitation de l'éternité, que l'αὐτοζῶον est l'archétype de la génération ; que la différence entre les deux mondes consiste surtout dans l'immobilité du monde intelligible, immobilité qui exclut à la fois le temps et l'espace, la succession et l'étendue. Si donc les intelligibles sont réellement dans le sein du νοῦς, si le νοῦς est le lieu des intelligibles; bien plus, s'il les voit en lui-même, comme des parties de lui-même, ou plutôt comme sa propre nature ainsi modifiée, ne faudra-t-il pas conclure aussi que le monde sensible se distingue de son principe et ne s'en sépare pas, qu'il ne fait qu'un avec la substance de l'âme, qu'il est un des modes de son existence?

Or, toute la dialectique de Plotin (1), toute sa théorie sur la nature des idées, tendent à prouver que l'intelligence ne fait qu'une seule hypostase avec les idées, que les idées sont les idées de Dieu, que l'αὐτοζῶον se distingue du νοῦς comme le moi se distingue de lui-même quand il s'aperçoit dans la réflexion; en un mot que l'αὐτοζῶον ou l'ensemble de toutes les idées n'est rien moins que l'intelligence divine elle-même. Plotin le démontre par la nature des idées (2) : en effet, elles ne peuvent exister ni dans l'esprit humain qu'elles gouvernent, ni dans les choses, qui ne sont pas éternelles, ni hors du monde comme le principe absolu qui ne repose en rien parce qu'il est un et que comme tel il se suffit à lui-même. Les idées d'ailleurs sont l'objet propre de la pensée. Nous

(1) *Voyez* ci-dessus livre 2, ch. 2, sur la *Dialectique.*
(2) *Enn.* 5, l. 5, c. 1 et 2.

percevons les individus, nous vivons au milieu d'eux; mais la connaissance des individus n'a aucun caractère scientifique; les universaux sont les seuls objets de la science (1), d'où il suit que les idées sont par excellence des intelligibles; il y a donc à la fois convenance et nécessité à dire que leur nature consiste à être entendues éternellement selon tout ce qu'elles sont par une intelligence aussi parfaite que la totalité des idées elles-mêmes. Cette intelligence ne les aperçoit pas hors de son sein, puisqu'elles ne peuvent être qu'en elle et qu'elle-même n'est pas un sens; *αἴσθησις*, qui rencontre son objet sans le posséder, et n'en représente à l'esprit qu'une image (2); elle les voit dans sa propre nature, comme nous nous voyons dans notre conscience, et non pas comme nous y voyons nos idées, qui ne sont que les représentations internes d'objets qui existent au dehors. Tout est intelligence dans l'intelligence, tout y est lumière, tous les êtres qu'elle contient connaissent, ils se connaissent les uns les autres, chacun d'eux connaît les autres en lui-même et hors de lui-même; ils se distinguent et se confondent; unité et multitude, simplicité et diversité, sujet et objet tout ensemble. *Φῶς γὰρ φωτί· καὶ γὰρ ἔχει πᾶς πάντα καὶ πᾶν πᾶν, καὶ ἕκαστον πᾶν, καὶ ἄπειρος ἡ αἴγλη* (3). Le regard de l'in-

(1) Cf. Aristote, *Mét.*, l. 1, c. 1.

(2) Ἐπεὶ καὶ συγκεχωρημένου ἐν τοῖς ὑποκειμένοις εἶναι αἰσθητοῖς, ὧν ἀντιλήψιν ἡ αἴσθησις ποιήσεται, τό γε γιγνωσκώμενον δι' αἰσθήσεως τοῦ πράγματος εἴδωλόν ἐστι, καὶ οὐκ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ἡ αἴσθησις λαμβάνει· μένει γὰρ ἐκεῖνο ἔξω· ὁ δὴ νοῦς γιγνώσκων, καὶ τὰ νοητὰ γιγνώσκων εἰ μὲν ἕτερα ὄντα γιγνώσκει, πῶς μὲν ἂν συντύχοι αὐτοῖς; *Enn.* 5, l. 5, c. 1.

(3) *Enn.* 5, l. 8, c. 4.

telligence divine, comme celui du lynx, οἷος ὁ λυγγεὺς ἐλέγετο, voit les conséquences dans leurs principes. et par conséquent elle voit tout en elle-même. On peut donc la considérer sous trois points de vue; elle est l'être, elle est l'intelligence, elle est la totalité des idées, ou l'αὐτοζῶον. Elle renferme donc une triplicité; mais cette triplicité constitue une seule hypostase: car l'être absolu n'est rien sans la pensée, ni la pensée sans son objet; et la pensée n'est pas la pensée absolue, si l'objet auquel elle pense n'est pas tout ce qui est pensable. Le νοῦς, la vérité en soi, tous les êtres, c'est-à-dire non pas tout ce qui existe, mais tout ce qui est véritablement, toutes les idées, constituent une seule et même nature, un seul grand Dieu. Ou plutôt, ce n'est pas un Dieu, c'est Dieu tout entier, qui ne dédaigne pas de contenir les êtres dans son propre sein. Μία τοίνυν φύσις αὕτη ἡμῖν, νοῦς, τὰ ὄντα πάντα, ἡ ἀλήθεια· ἢ δὲ θεός τις μέγας. Μᾶλλον δὲ οὐ τὶς, ἀλλὰ πᾶς ἀξιοῖ ταῦτα εἶναι (1).

Supposons l'existence d'une intelligence parfaite; si elle existe seule, elle se connaît nécessairement, éternellement, parfaitement; si quelque autre existence est démontrée ou admise, l'intelligence parfaite se connaît elle-même, et en même temps elle connaît tout le reste des choses. Elle les connaît non pas successivement, non pas après les avoir cherchées; mais de la façon dont Plotin dit qu'elle connaît, c'est-à-dire que par le simple fait de son existence

(1) *Enn.* 5, l. 5, c. 3.

et de leur réalité, elle ne peut pas ne pas les connaître toujours et tout entières. Mais si cette intelligence est en même temps la cause efficiente qui a tout produit, les idées qu'elle a de ses œuvres ne résultent pas du spectacle de ses œuvres, mais les œuvres résultent de ses idées; enfin, si le produit est digne de la cause, c'est-à-dire s'il est excellent, il est un de cette espèce d'unité qui appartient au multiple, de l'unité qui naît de la proportion et de l'harmonie. Dans un tout bien composé, aucun être, ni aucune modification de l'être, n'est inutile; par conséquent, un changement dans un atome modifie le système entier; par conséquent encore chaque partie de ce tout contient ou révèle le tout, et une intelligence parfaite doit à la fois voir toutes les parties comme distinctes, et les voir toutes dans une seule. Jusque-là tout est certain, incontestable. Mais ce n'est pas là toute la théorie de l'intelligence divine selon Plotin; si quelquefois il explique la connaissance que Dieu a du monde par ces principes vraiment dignes d'une grande école, il a aussi toute sa doctrine de l'αὐτοζῶον. Il attribue aux idées de Dieu une réalité formelle, l'existence concrète. Elles ont selon lui le τὸ χωριστὸν. Elles sont des êtres, des essences, ὄντα, οὐσίαι. Il n'importe qu'après leur avoir donné cette individualité, il affirme que leur nature est d'être connues, qu'elles ne sont pas hors de Dieu, qu'elles sont des modes de sa substance: dans sa philosophie cela est vrai de tout; et par conséquent la réalité distincte et séparée qu'il donne aux idées est

bien effectivement le plus haut degré de réalisation concrète et d'actualité qu'il soit en sa puissance d'attribuer à quelque nature que ce soit, différente de celle de Dieu. Cette erreur ôtée, sa doctrine de l'intelligence divine ne serait qu'un obscur mais admirable antécédent de Leibnitz, et l'on n'en pourrait plus rien inférer pour démontrer le panthéisme de Plotin. Mais comme d'une part il admet l'identité des intelligibles avec l'intelligence, et l'unité parfaite de la substance des intelligibles sous la diversité de leurs essences; comme de l'autre, il donne autant qu'il est en lui une réalité concrète et distincte aux intelligibles, il est évident qu'à ses yeux le plus haut degré de distinction qui puisse exister, n'exclut pas l'identité radicale de principe et de substance. Et si cette identité existe dans le monde intelligible, pourquoi ne se retrouverait-elle pas dans le monde sensible, qui n'en est que la reproduction fidèle?

Représentez-vous par la pensée, dit Plotin, une sphère qui contienne toutes choses : concevez ensuite une autre sphère, semblable à la première, et contenant des êtres semblables, avec cette différence que, dans la seconde, vous ferez abstraction de l'étendue, de la dimension et de la matière (1). Cette seconde sphère est une image, *φάντασμα*, de la nature de Dieu; tout y est aussi distinct que dans la première; mais cependant, comme il ne s'y trouve pas d'espace, tout est dans tout, tout est inséparable de tout. C'est

(1) Φυλάττων δὲ ταύτην, ἄλλην παρὰ σαυτῷ ἀφελὼν τὸν ὄγκον λαβέ· ἄφελε δὲ καὶ τοὺς τόπους, καὶ τὸ τῆς ὕλης ἐν σοὶ φάντασμα. *Enn.* 5, l. 8, c. 9.

Dieu, et en même temps ce sont tous les Dieux, c'est-à-dire toutes les idées. Ὁ δὲ ἥκοι τὸ αὐτοῦ κόσμον φέρων, μετὰ πάντων τῶν ἐν αὐτῷ Θεῶν, εἷς ὢν καὶ πάντες, καὶ ἕκαστος πάντες, συνόντες εἰς ἕν, καὶ ταῖς μὲν δυνάμεσιν ἄλλοι, τῇ δὲ μιᾷ ἐκείνῃ τῇ πολλῇ πάντες εἷς· μᾶλλον δὲ ὁ εἷς πάντες (1).

Ce que l'absence de l'espace rend évident pour la seconde sphère, n'est pas moins certain pour la première. C'est un principe général de la philosophie de Plotin, que tout est contenu dans le premier principe de tout, et que hors de lui il n'y a rien. Tout ce qui est produit d'un principe, dit-il, subsiste dans son principe, ou dans un autre être, s'il y a quelque être en dehors du principe; mais il ne subsiste pas en soi, car ayant besoin d'un autre pour exister, d'un autre pour produire, il ne peut se passer d'un autre, et il existe nécessairement dans un autre; c'est donc une loi de la nature que le dernier être soit contenu dans l'avant-dernier, celui-ci dans un autre, et ainsi de suite pour tous les êtres, jusqu'à ce qu'on parvienne à l'être premier qui ne peut reposer qu'en lui-même (2). Or, si tous les êtres sont contenus les uns dans les autres, il s'ensuit que tous les êtres coexistent dans le sein du premier être.

(1) *Ib.*

(2) Πᾶν τὸ γενόμενον ὑπ' ἄλλου ἢ ἐν ἐκείνῳ ἐστὶ τῷ πεποιηκότι, ἢ ἐν ἄλλῳ, εἴπερ εἴη τι μετὰ τὸ ποιῆσαν αὐτό· ἅτε γὰρ γενόμενον ὑπ' ἄλλου, καὶ πρὸς τὸ γένεσιν δεηθὲν ἄλλου, ἄλλου δεῖται πανταχοῦ· διὸ περ καὶ ἐν ἄλλῳ. Ηέφυκεν οὖν τὰ μὲν ὕστατα ἐν τοῖς πρὸ αὐτῶν ὑστάτοις, τὰ δ' ἐν πρώτοις ἐν τοῖς προτέροις· καὶ ἄλλο ἐν ἄλλῳ, ἕως εἰς τὸ πρῶτον ἀρχῆς. Ἀρχὴ δὲ ἅτε μηδὲν ἔχουσα πρὸ αὐτῆς, οὐκ ἔχει ἐν ὅτῳ ἄλλῳ· μὴ ἔχουσα δ' ἐν ὅτῳ αὕτη, τῶν ἄλλων ὄντων ἐν τοῖς πρὸ αὐτῶν, τὰ ἄλλα περιείληφε πάντα αὐτὴ περιλαβοῦσα δὲ οὔτ' ἐσκεδάσθη εἰς αὐτὰ, καὶ ἔχει οὐκ ἐχομένη. *Enn.* 5, l. 5, c. 9. — Cf. *Enn.* 5, l. 3, c. 15.

Selon le vulgaire, qui préfère à tout la certitude des sens, l'âme est dans le corps : expression fausse, erreur grossière. L'âme n'est pas dans le corps, parce que n'étant pas corporelle, elle ne peut être circonscrite dans l'espace ; mais quand même on entendrait cette proposition dans un sens plus élevé, l'âme est plus nécessaire au corps que le corps ne l'est à l'âme ; et par conséquent il faut dire : le corps est dans l'âme, et l'âme est dans l'esprit, à peu près comme mon action est dans ma volonté (1).

Le multiple ne se conçoit pas, dit encore Plotin, sans une unité par laquelle ou dans laquelle est le multiple. Οὐ δύναται γὰρ πολλὰ, μὴ ἑνὸς ὄντος, ἀφ' οὗ ἢ ἐν ᾧ (2). Le monde entier est animé par l'âme universelle, sans laquelle il ne serait qu'une masse inerte et désorganisée ; c'est par elle qu'il devient un Dieu, car c'est elle qui de toutes ces parties diverses et opposées qui le constituent, forme un tout harmonieux, et une unité véritable. Καὶ πολὺς ὢν ὁ οὐρανὸς καὶ ἄλλος ἄλλη, ἓν ἔστι τῇ ταύτης δυνάμει καὶ θεός ἐστι διὰ ταύτην ὁ κόσμος ὅδε (3).

Qu'est-ce que l'espace? Ce n'est point un être, c'est un rapport de coexistence entre les êtres, et Plotin, comme nous l'avons vu, déclare en termes explicites que l'espace n'existe qu'après la naissance des corps. Qu'est-ce que le corps lui-même, sinon une essence inférieure à l'âme, contenue par l'âme et

(1) Ψυχὴ δὲ οὐκ ἐν ἐκείνῳ, ἀλλ' ἐκεῖνος ἐν αὐτῇ· οὐδὲ γὰρ τόπος τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ ψυχὴ μὲν ἐν νῷ· σῶμα δὲ ἐν ψυχῇ. *Enn.* 5, l. 5, c. 9.

(2) *Enn.* 5, l. 6, c. 3.

(3) *Ib.*, l. 1, c. 2.

produite par elle? L'âme est nécessaire au corps comme la cause à l'effet; mais aussi le corps est nécessaire à l'âme comme l'effet à la cause, lorsque la cause n'est pas libre. L'âme ne pouvait être que dans un corps, c'est-à-dire elle ne pouvait être sans avoir un corps et voilà pourquoi elle s'en construit un à elle-même. Ce corps, c'est le corps du monde (1). L'âme est dans un corps, parce qu'elle a besoin d'un corps pour vivre, et le corps est dans une âme, parce qu'il a besoin d'une âme pour être (2).

L'intelligence suprême, dit-il dans un chapitre qui semble résumer toute sa doctrine sur les rapports du monde idéal avec le νοῦς et du monde sensible avec la ψυχή, l'intelligence suprême a pour principe l'unité. L'intelligence fait naître avec elle-même tous les êtres intelligibles, tous les dieux, γενόμενον δὲ ἤδη τὰ ὄντα πάντα συν αὐτῷ γεννῆσαι; elle les contient dans son sein, elle en demeure remplie et les empêche de tomber dans la matière. L'âme tire son être de l'intelligence comme l'intelligence tire le sien de l'unité; en même temps qu'elle s'attache au νοῦς comme à sa source, elle produit toute cette génération d'êtres inférieurs, les phénomènes matériels. Tel les mystères nous représentent Saturne (le νοῦς) dévorant ses enfants, c'est-à-dire les conservant en lui-même, Κρόνον μὲν θεὸν ἃ γεννᾷ πάλιν ἐν

(1) Σώματος δὲ μὴ ὄντος οὐδ' ἂν προελθοι ψυχή, ἐπεὶ οὐδὲ τόπος ἄλλος ἐστιν, ὅπου πέφυκεν εἶναι. Προϊέναι δὲ εἰ μέλλοι, γεννήσει ἑαυτῇ τόπον, ὥστε καὶ σῶμα. *Enn.* 4, l. 3, c. 9.

(2) Οὐδὲ γὰρ τόπος τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ ψυχὴ μὲν ἐν νῷ, σῶμα δὲ ἐν ψυχῇ. *Enn.* 5, l. 5, c. 9.

ἑαυτῷ ἔχειν, à l'exception de Jupiter (ψυχή), le plus grand de tous, venu au monde tout formé, inférieur seulement à son père, et roi du monde sensible (1).

Rien n'existe donc hors de Dieu. Il ne faut rien chercher hors de lui, car hors de lui rien n'est possible. Si l'on quitte l'Unité simple et absolue, ce fond même de la divinité, au-dessous d'elle l'intelligence, qui émane de l'Unité et s'y attache avec tous les intelligibles, et l'âme, émanation de l'intelligence avec tous les phénomènes qui peuplent les profondeurs de l'espace, sont encore des dieux, sont encore Dieu. Καὶ σὺ ζητῶν, μηδὲν ἔξω ζήτει αὐτοῦ, ἀλλ' εἴσω πάντα μετ' αὐτόν (2). Tout être participe de l'essence de Dieu, tout être tire de lui sa substance et son être (3).

Ceux qui croient que, pour être panthéiste, il faut identifier Dieu et le monde, ne sauraient voir le panthéisme dans un système où la nature de Dieu est si profondément distincte de celle du monde, qu'il ne reste plus, pour ainsi dire, d'analogie entre Dieu et son œuvre; mais l'identification du monde avec Dieu porte un autre nom : c'est l'athéisme. Plotin se trompe étrangement sur la nature de Dieu et sur l'origine du monde, mais il y a certes de la différence entre nier l'existence de Dieu ou se tromper sur sa nature. Il est vrai que pour Plotin le monde est autre chose que Dieu; il est vrai que le monde lui semble si profondément distinct de tout le reste, que lui

(1) *Enn.* 5, l. 1, c. 7.
(2) *Enn.* 6, l. 8, c. 18.
(3) *Enn.* 6, l. 8, c. 14.

Plotin, dont la croyance en Dieu est toute la vie, déclare qu'on ne peut parler de Dieu que négativement; il est vrai que Dieu produit le monde, qu'il en produit la matière, les lois, les espèces et les individus; et qu'enfin, selon Plotin, la condition de perfectibilité pour une nature morale, et en général pour tout être inférieur est de dépouiller son essence individuelle, c'est-à-dire ses caractères spécifiques, pour se rapprocher du divin par aspiration d'abord, puis par intuition, puis enfin par identification. Tout cela est vrai, et tout cela prouve que Plotin croit en Dieu; que sa philosophie entière roule sur la distinction de Dieu et du monde. Mais ce qui n'est pas moins vrai, c'est que, suivant lui, les idées sont contenues dans le νοῦς et ne font, malgré leur existence séparée et individuelle, qu'un seul et même être avec le νοῦς; que l'âme universelle est émanée du νοῦς, qu'elle lui est analogue; qu'elle est pour le monde sensible ce qu'est pour les idées l'intelligence suprême; ce qui n'est pas moins vrai, c'est que l'être du monde sort de l'être de Dieu par communication, ou par extension de la substance divine, ou plutôt que l'être du monde n'est rien que phénomène, qu'apparence, que non-être; que le monde est contenu en Dieu, comme ma pensée dans mon intelligence, comme mon acte dans ma volonté; c'est qu'enfin le monde est nécessaire à Dieu pour que Dieu soit parfait, comme Dieu est nécessaire au monde pour que le monde soit. Quelle est donc cette nécessité imposée à Dieu si ce n'est pas le panthéisme lui-même? Cette

nécessité n'est pas un résultat de la nature des êtres, si tout être est produit en vertu de cette nécessité (1); ce n'est ni la perfection de l'intelligence ni la perfection morale, puisque Dieu ne délibère pas de faire le monde et le produit sans liberté, sans volonté. Ce ne peut être qu'une nécessité métaphysique que notre esprit impose à Dieu en vertu de la notion qu'il croit avoir de la nature divine. Notre esprit n'accepte Dieu qu'à condition qu'il soit parfait; et cela seul nous paraît nécessaire en lui qui importe à sa perfection, c'est-à-dire à l'accomplissement de son être. L'être de Dieu enveloppe donc l'être du monde, si le monde, est métaphysiquement nécessaire à Dieu. Où il n'y a pas de liberté, il n'y a pas de personne. Ma conscience me suffit pour discerner ma substance de mes phénomènes; mais pour savoir que je ne suis pas seul, il faut que je trouve en moi le sentiment de ma liberté.

(1) Οὐδὲ γὰρ ἦν ἀνάγκη· ἐν γὰρ τοῖς ἑπομένοις τῇ ἀρχῇ ἡ ἀνάγκη, καὶ οὐδὲ αὕτη ἔχουσα ἐν αὐτοῖς τὴν βίαν. *Enn.* 6, l. 8, c. 9.

CHAPITRE VI.

DE LA MATIÈRE ET DE L'ESSENCE.

L'opinion de Plotin sur la nature du δημιουργὸς confirme la théorie de l'existence du monde intelligible, et diminue la réalité du monde sensible. De la matière; doctrine de Platon, doctrine d'Aristote, doctrine de Plotin. Des qualités, de l'essence; de l'acte et de la puissance. Théorie dynamique. Conciliation de la pluralité des essences avec le principe panthéiste.

Tous les êtres, tant les êtres véritables, c'est-à-dire les idées, que ceux à qui on donne le nom d'êtres, quoique en réalité ils n'existent point et ne soient que des apparences, tous les êtres existent dans l'unité et par l'unité : Πάντα τὰ ὄντα τῷ ἑνί ἐστιν ὄντα, ὅσα τε πρώτως ἐστὶν ὄντα, καὶ ὅσα ὁπωσοῦν λέγεται ἐν τοῖς οὖσιν εἶναι (1).

Quel peut être, dans une philosophie où l'être du monde est absorbé dans l'être de Dieu, le degré de réalité que l'on accorde au monde considéré en lui-même? La détermination de la nature du δημιουργὸς, qui est, pour Plotin, l'âme divine, et pour Proclus, l'intelligence, doit-elle modifier les conditions de l'existence contingente?

Au fond cette question de la nature du δημιουργὸς

(1) *Enn.* 6, l. 9, c. 1.

reçoit dans l'école d'Alexandrie une importance particulière de l'extrême distinction établie entre les hypostases divines. Dans tout système panthéiste où la simplicité de Dieu ne se trouverait pas conciliée avec la triplicité hypostatique, l'appropriation de la génération du monde à la pensée ou à la volonté de Dieu ne ferait qu'exprimer la forme principale de l'action divine, et n'exclurait pas l'intervention des autres attributs divins. Dans l'Église chrétienne elle-même, malgré le dogme de la Trinité, l'appropriation de la création à l'une des trois personnes n'empêche pas l'opération des deux autres; et quoique l'une d'elles puisse être plus particulièrement désignée comme le Créateur, c'est Dieu tout entier qui, comme Dieu, produit le monde. Il n'en est pas de même dans l'école d'Alexandrie; si le νοῦς est δημιουργὸς, la ψυχὴ ne l'est pas; si c'est au contraire la ψυχὴ, le νοῦς demeure étranger à la γένεσις.

De même que le mysticisme, la trinité, l'émanation distinguent l'école d'Alexandrie dans la grande famille platonicienne, ainsi l'attribution de la création du monde à la troisième hypostase plutôt qu'à la seconde, est un dogme propre à Plotin, qui le distingue, dans l'intérieur de l'école d'Alexandrie, d'un grand nombre de ses successeurs. Si l'on se place dans les conditions de philosopher où se trouvait Plotin et qu'on accepte pour un moment la théorie de la trinité, la théorie des idées, la loi des émanations, il est difficile de ne pas lui donner raison contre Proclus. Il est vrai qu'il y a nécessaire-

ment de l'être dans les idées de Dieu, et que si tout être est en lui, ce qui dépendra d'une hypostase inférieure à l'intelligence ne sera pas la réalité même, ou du moins ne constituera qu'un monde inférieur, moins réel et moins parfait que le monde des idées; mais ce n'est pas là une objection contre Plotin, c'est au contraire une des conditions de son hypothèse. Puisqu'il admettait la théorie des idées, il devait admettre aussi deux mondes, dont l'un fût le modèle et l'autre la copie, dont le premier fût immuable et le second en mouvement. Comment rapporter à la même hypostase la production des deux mondes, tout en maintenant avec sévérité le principe de la séparation hypostatique? Il était d'ailleurs dans les traditions les plus constantes de la philosophie grecque d'attribuer la force motrice exclusivement à l'âme; le monde ne pouvait donc avoir pour cause l'intelligence immuable du Dieu de Plotin, semblable dans son essence et dans son acte, à la pensée de la pensée d'Aristote. Plotin pouvait sans doute restreindre l'action de l'âme à la production du mouvement; Aristote, avec son moteur mobile, lui en avait donné l'exemple, et en même temps, ce qu'Aristote n'avait pas fait, Plotin pouvait expliquer, par l'intelligence immobile, l'existence du monde, antérieure à son mouvement; mais alors la théorie des idées périssait; et d'ailleurs, si la pensée de Dieu n'est pas uniquement pour Plotin la pensée de la pensée, si elle trouve en elle-même la totalité des idées, cette totalité lui apparaît cependant avec l'immobilité que

comporte la nature intelligible ; l'âme seule, qui subit le mouvement, peut posséder la connaissance immédiate des êtres mobiles. La théorie propre à Plotin sur la nature du δημιουργὸς exprime donc plus nettement que la théorie de Plotin et de Proclus, la séparation de l'idée et du phénomène, et diminue encore, s'il est possible, la réalité du monde, en l'éloignant de plus en plus du fond même de la réalité et de l'être.

C'est à la vérité l'une des conséquences fâcheuses des distinctions hypostatiques que cette connaissance attribuée au principe moteur et séparée du principe intelligent, qui se trouve ainsi, par sa perfection même, étranger au monde des sens. Combien est plus simple et plus forte l'hypothèse de Spinoza qui distingue l'être de Dieu, ses attributs et ses modes, et peut ainsi placer la pensée au-dessus de l'entendement, la pensée de la pensée au-dessus de la réflexion universelle, sans établir d'abîmes entre l'une et l'autre, et sans paraître confondre la connaissance du multiple avec la puissance (1) !

Dans un système où tous les êtres existent en Dieu il n'y pas de substances individuelles proprement dites, mais il y a des individus, des essences concrètes ; ces essences peuvent être constituées par des propriétés fondamentales, ou par une énergie particulière, qui réside dans la substance commune, qui sans doute tient de Dieu sa force comme son être, mais qui n'en possède pas moins l'identité, et ce de-

(1) Voyez l'*Introduction* de M. Émile Saisset, en tête de sa traduction des *Œuvres de Spinoza*, p. 75.

gré de stabilité que peut posséder un être nécessairement mobile. Enfin, cette essence, qu'elle soit un phénomène ou une propriété, ou une force, peut être conçue comme résidant dans une matière, τὸ ὑποκείμενον, et cette matière est si peu la substance de l'être individuel, que dans le système de Plotin, chaque être tient sa substance de Dieu et sa matière du non-être.

Ces éléments divers, στοιχεῖα, des êtres mobiles, sont ce qui nous reste à examiner pour achever de rendre compte de la théorie des émanations.

D'abord, qu'est-ce que la matière? Qu'est-elle dans les choses? Qu'est-elle en soi? La philosophie de Plotin, sur ce point, ressemble beaucoup à la philophie de Platon et à celle d'Aristote, et elle n'en est que plus difficile à interpréter; car Platon et Aristote ne sont pas panthéistes, et par conséquent l'existence réelle de la matière n'est pas une dérogation à leurs principes. Il peut être à propos de rappeler ici les principaux traits de la doctrine de Platon et de celle d'Aristote sur la matière. Qu'on se souvienne avant tout que s'il est un point obscur dans la métaphysique ancienne, c'est celui-là. On a beaucoup trop identifié le mot ὕλη ou ὑποκείμενον avec notre mot de substance. Ce mot même de substance est assurément l'un des plus équivoques dont puisse se servir la métaphysique, et ce qui le prouve, c'est qu'il a été employé souvent par les mêmes auteurs et dans les mêmes livres pour traduire les deux termes opposés de la métaphysique ancienne, οὐσία et ὑποκείμενον. D'où vient cette étrange confusion? Peut-être des

alternatives de victoire et de défaite entre l'Académie et le péripatétisme, plus probablement encore des querelles des réalistes et des nominalistes; mais qu'on entende par la substance l'οὐσία ou l'ὕλη, ce mot emporte pour nous la notion la plus explicite de la réalité, et ce qui fait le fond même d'un être est toujours ce que nous appelons sa substance, soit que nous la fassions consister surtout dans le genre, comme les platoniciens, ou comme les nominalistes, dans la différence spécifique.

Il n'en était pas ainsi pour les anciens, à l'égard de l'ὑποκείμενον. Platon surtout était fort éloigné de donner à ce *substratum* de l'essence, la réalité et l'importance que lui ont fait attribuer depuis les systèmes sensualistes, et l'habitude beaucoup trop répandue de considérer l'étendue comme l'essence de la corporéité, ce qui revient, d'une manière ou d'une autre, à donner de l'être à l'espace. Selon lui tout l'être des choses consistait dans leur essence, c'est-à-dire dans la forme qu'elles empruntaient par participation à la nature de l'idée, du τὸ καθόλου. La matière recevait cette forme; elle la recevait passivement, et constituant, par son union avec l'essence, le τὸ ἐξ ἀμφοῖν, c'est-à-dire l'être concret et individuel, elle n'était en lui que l'élément même de l'individualité, de la multiplicité, la cause de la contingence, des caractères spécifiques; et par conséquent, en un certain sens convenable au reste de la doctrine, la matière ou l'ὑποκείμενον, était l'élément du non-être, non pas le mal précisément, mais de toutes

les choses la plus éloignée de la perfection. Platon emploie une foule de métaphores pour caractériser ce principe; il l'appelle l' ἐκμαγεῖον, le πανδεχὲς, le τόπος, la nourrice de la génération, τιθηνὴ τῆς γενέσεως (1); il l'appelle l'autre, le divers, le non-être, le πλῆθος, la dyade indéfinie, le grand et le petit. Les deux idées qui reviennent sans cesse, c'est que l'ὑποκείμενον est par lui-même indéterminé, et que sa présence est nécessaire dans tout être qui n'a pas la plénitude de l'être, et même d'autant plus nécessaire que cet être s'écarte davantage de l'idéal de la perfection. L'idée de virtualité qui joue un si grand rôle dans Aristote, se trouve déjà dans Platon, qui déclare dans le *Timée*, que la matière n'a aucune forme actuelle, mais qu'elle peut les recevoir toutes (2). Seulement cette virtualité est purement passive; elle n'est guère que l'absence de tout obstacle à la production d'un être quelconque, et n'a par conséquent qu'une valeur logique. Ceux qui ont pris au pied de la lettre la dénomination de μὴ ὂν, ont supposé que la matière n'était pour Platon que le principe de la distinction, qu'il n'y avait chez lui d'autre réalité que celle des

(1) Τρίτον δὲ αὖ γένος ὂν τὸ τῆς χώρας ἀεὶ, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἅπτὸν λογισμῷ τινὶ νοθῳ, μόγις πιστὸν, πρὸς ὃ δὴ καὶ ὀνειροπολοῦμεν βλέποντες καί φαμεν ἀναγκαῖον εἶναι που τὸ ὂν ἅπαν ἔν τινι τόπῳ καὶ κατέχον χώραν τινὰ, τὸ δὲ μήτε ἐν γῇ, μήτε που κατ' οὐρανὸν οὐδὲν εἶναι. Platon, *Timée*, p. 52. — Νῦν δὲ ὁ λόγος ἔοικεν εἰσαναγκάζειν χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος ἐπιχειρεῖν λόγοις ἐμφανίσαι. Τίνα οὖν ἔχον δύναμιν κατὰ φύσιν αὐτὸ ὑποληπτέον; τοιάνδε μάλιστα, πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὸ, οἷον τιθήνην. *Ib.*, p. 49.

(2) Τοῦτ' αὐτὸ ἐν ᾧ ἐκτυπούμενον ἐνίσταται γένοιτ' ἂν παρεσκευασμένον εὖ, πλὴν ἄμορφόν ὂν ἐκείνων ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν ὅσας μέλλοι δέχεσθαι ποθεν, κ. τ. λ. *Ib.*, p. 50.

idées, et de là, par la théorie de l'αὐτοζῶον et l'identité de l'intelligence et de l'intelligible, ils arrivent à attribuer à Platon un panthéisme encore obscur et enveloppé et n'ayant pas conscience de lui-même. La vérité historique ne s'accommode pas de ces hypothèses; le panthéisme ne se suppose pas si facilement dans un système où Dieu est à la fois cause du monde et cause indépendante et libre; mais ce qui est certain, ce qu'on peut recueillir de tout ce que Platon a écrit sur la matière, c'est qu'elle n'est pour lui que le moindre être; c'est qu'elle est, pour ainsi dire, le principe du moins dans les choses.

Chez Aristote, il faut distinguer deux parties dans la théorie de la matière. Il reprend la théorie de Platon, il la perfectionne et la simplifie; et à cette théorie, il ajoute les éléments de la philosophie dynamique, qui lui ont mérité l'honneur d'être considéré par Leibnitz comme le premier auteur de sa doctrine sur les forces simples. Ces expressions de δύας ἀόριστος, de πλῆθος ne pouvaient convenir à Aristote, pour lequel les formules numériques n'avaient aucune valeur. L'identification de la matière et du τόπος ne pouvait être à ses yeux qu'une confusion fondée sur une fausse analogie; de même que la matière contient les phénomènes, la matière est contenue dans l'espace. La matière, dans son acception la plus générale, était bien pour lui le τὸ ἐξ οὗ, comme pour Platon; par exemple, l'airain était la matière de la statue, l'eau était la matière de l'airain, et l'eau elle-même avait encore une matière.

Il y avait donc en quelque sorte une matière prochaine et une matière éloignée pour chaque chose; et lorsqu'un même objet, sans perdre son essence, en recevait une nouvelle, comme l'airain, qui ne cesse pas d'être de l'airain en devenant une statue, cette essence intermédiaire pouvait être appelée matière, si on la comparait à la statue, et si on la comparait à l'eau, dont l'airain était une transformation, elle était essence. L'eau elle-même, matière de l'airain, était essence d'une autre matière, mais celle-là indéterminée. Il semble donc que la matière est l'élément général, tandis que la forme est l'élément différentiel. Lorsque de matière en matière, c'est-à-dire d'universel en universel on arrive à la matière première, on touche évidemment au moindre être ou à l'indéterminé pur; cette matière première n'est plus que la simple réceptivité de l'être; et précisément pour qu'elle puisse revêtir toutes les formes, en elle-même elle n'en a pas. En effet, ce n'est pas le carré qui devient rond, mais ce qui d'abord était carré. La matière première n'est donc rien en acte, et elle est tout en puissance, tandis que la matière dernière, ὕλη ἐσχάτη, possédant déjà une essence, ne contient plus en puissance que les essences dont la nature n'est pas contradictoire avec celle qu'elle a revêtue. Dans cette théorie de la matière, l'universel est le moindre être; c'est l'universel qui, pour être, a besoin du particulier; plus on généralise, plus on s'approche du non-être. Chez Platon, tout au contraire, le plus haut degré de l'être est l'idée la plus

générale, et le moindre, la dernière réalisation dans la matière. Aristote n'a pas manqué d'insister sur cette opposition dans sa polémique contre la théorie des idées; mais au fond cette polémique ne consiste pas à opposer à la théorie de Platon sur les universaux une autre doctrine que Platon n'aurait pas connue. Loin de là, toute cette théorie de la matière, de l'être en puissance, non-être en acte, de l'être général qui est le moindre être comparé à l'individu, se retrouve dans Platon, dans les mêmes termes, et pour ne citer qu'un seul dialogue, elle est tout entière dans le *Timée*. Est-ce donc une contradiction dans Platon lui-même? Non, c'est simplement la différence entre le terme abstrait et par conséquent général, et l'être immuable, ou la loi, ou l'idée, que Platon appelle aussi, et à bon droit, le général et l'universel; c'est la différence entre le λογισμὸς νοθὸς et la raison proprement dite. La polémique d'Aristote n'est qu'une négation obstinée et sans cesse reproduite, de la réminiscence et de ses objets. Platon et Aristote diffèrent tellement sur les idées et la réminiscence, que le système de Platon consiste à les affirmer, et celui d'Aristote à les nier; mais sur la généralisation proprement dite, et sur le caractère général de la matière passive ou inerte, ils sont d'accord (1).

Cette matière passive explique la multiplicité et non la variété. Il en est de même de l'idée; quand on la supposerait réelle, quand on lui accorderait la vertu de communiquer la réalité à ses homonymes,

(1) *Voyez* ci-dessus, l. 2, c. 2, sur *la Dialectique*.

elle ne peut produire que l'image d'elle-même, répétée autant de fois qu'il y aura de matières. C'est ce qu'Aristote exprime en disant que l'idée n'engendre qu'une fois. Pour échapper lui-même à cette objection, il accordera donc à la première matière, c'est-à-dire non pas à cette matière abstraite et sans figure qui n'est que le pur possible, mais à la première réalité, au premier degré de l'être existant, la force de développer en soi-même, sous l'influence des causes extérieures et le gouvernement des lois naturelles, la série de phénomènes qui ne sont pas en contradiction avec ce premier degré de réalité tel qu'il se comporte; et cela revient à dire que ce premier fond, que cette racine de tout être possède ou est la puissance de produire, dans des conditions données, et avec la coopération de l'ἀρχὴ κινήσεως, les phénomènes qu'il contient virtuellement.

La théorie de Plotin sur la matière est précisément celle d'Aristote, avec cette différence que la δύναμις est pour lui, dans un être, ce que cet être tient de l'idée. Il oppose donc la force à la matière, la δύναμις au τὸ ἐν δυνάμει, loin d'attribuer la δύναμις comme Aristote à la première réalisation de la matière. Outre cette différence d'origine, il en est une autre qui tient au caractère général des deux systèmes : dans Aristote, les forces secondes, limitées, soumises à des lois, dirigées vers un but uniforme par le premier et plus puissant moteur, conservent cependant leur individualité, et possèdent pour ainsi dire en propre le degré de puissance qui leur est

dévolu ; dans Plotin, non-seulement les forces particulières sont soumises au premier moteur, mais de plus elles en dérivent ; non-seulement elles en dérivent, mais c'est de lui qu'elles empruntent actuellement tout ce qu'elles sont. Distinctes et non séparées, elles aspirent à rentrer dans la source d'où elles émanent, à se confondre dans le sein de l'être dont elles sont des manifestations diverses. L'uniformité de la direction n'empêche pas dans Aristote la multiplicité des forces ; et dans Plotin, la multiplicité des agents n'empêche pas l'unité de la puissance.

La matière est, selon Plotin, ce qui est en puissance et non en acte (1). Cependant la matière elle-même est en acte en un certain sens ; elle a, si on peut le dire, l'acte de n'en point avoir. Donnez-lui une essence ; elle n'est plus ce qu'elle était, elle n'est plus la matière. La matière a donc sa définition, comme les autres choses ; elle est donc quelque être ; mais comme on est obligé de la définir « ce qui ne peut être défini » et de lui donner pour essence l'impossibilité d'avoir une essence, il est évident que son être est difficilement saisi par notre esprit, qu'il le remplit de trouble, et que cette opération intellectuelle par laquelle nous concevons la matière est véritablement bâtarde, ainsi que l'appelle Platon (2).

(1) Εἴπερ ἄρα δεῖ ἀνώλεθρον τὴν ὕλην τηρεῖν, ὕλην αὐτὴν δεῖ τηρεῖν. Δεῖ ἄρα δυνάμει ὡς ἔοικεν εἶναι λέγειν μόνον, ἵνα ᾖ ὅ ἐστιν, ἢ τούτους τοὺς λόγους ἐξελεγκτέον. *Enn.* 2, l. 5, c. 5.

(2) Ἀλλὰ λογισμῷ οὐκ ἐκ νοῦ, ἀλλὰ κενῶς, διὸ καὶ νοθος, ὡς εἴρηται. *Enn.* 2, l. 4, c. 12. — Εἰ γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον, καὶ τῷ ἀορίστῳ τὸ ἀόριστον, λόγος

La prétendue qualification de n'avoir point de qualité, que nous donnons à la matière, n'est-elle pas une contradiction ridicule (1)? Cet être même, qui est le moindre être, n'est encore de l'être, que par cette unique raison, que le néant absolu est impossible. On dit de la matière qu'elle est, à peu près comme on le dit du non-être (2), et on le dit du non-être et de la matière, parce que Dieu est la plénitude de l'être, et que le monde, œuvre de Dieu, est aussi étendu, aussi parfait et par conséquent aussi réel que possible: ce qui ne laisse de place ni au hasard, qui est le néant de la puissance, ni au non-être, qui est le néant de la substance. La matière est engendrée, si quelque chose est engendrée; et comme elle est le moindre être, et que tout produit est inférieur à sa cause (3), elle est produite et ne produit pas. Elle est, dans l'ensemble des êtres, comme ces ombres qu'on aperçoit à l'extrémité d'une flamme, et qui en marquent le contour. Plotin distingue aussi à l'exemple de ses devanciers la matière et la matière première; celle qui possède une essence et n'est matière que par rapport à une détermination plus précise, et celle qui est absolument indé-

μὲν οὖν γένοιτο ἂν περὶ τοῦ ἀορίστου ὡρισμένος· ἡ δὲ πρὸς αὐτὸ ἐπιβολή, ἀόριστος. *Enn.* 2, l. 4, c. 10.

(1) Τί οὖν κωλύει ἄποιον μὲν εἶναι, τῷ τῶν ἄλλων μηδεμιᾶς τῇ αὐτῆς φύσει μετέχειν, αὐτῷ δὲ τούτῳ τῷ μηδεμιᾶς μετέχειν, ποιὸν εἶναι, ἰδιότητα πάντως τινὰ ἔχουσαν καὶ τῶν ἄλλων διαφέρουσαν, οἷον στερέησίν τινα ἐκείνων. Καὶ γὰρ ὁ ἐστερημένος, ποιός, οἷον ὁ τυφλός... Γελοῖον δὲ τὸ ἕτερον τοῦ ποιοῦ καὶ μὴ ποιόν, ποιὸν ποιεῖν. *Enn.* 2, l. 4, c. 13.

(2) Διὸ καὶ μὴ ὄν, οὕτω τι ὂν καὶ στερήσει ταὐτὸν, εἰ ἡ στέρησις ἀντίθεσις πρὸς τὰ ἐν λογῳ ὄντα. *Enn.* 2, l. 4, c. 16.

(3) *Voyez* ci-après, c. 7.

terminée. Ainsi l'homme ignorant, qui peut devenir savant, est la matière de l'homme savant. Il y a plus; tout être est composé d'une forme et d'une matière; or cette forme et cette matière, en s'unissant pour former l'individu, ne perdent pas leur essence particulière; le savant en puissance est contenu dans le savant en acte (1); il y a de l'airain dans la statue, et de l'eau dans l'airain. Peut-on dire qu'il y a de la force dans la matière? Comment pourrait-on le dire, si la force produit l'acte, et par conséquent l'enveloppe en soi avant de le produire? La puissance ou la force productrice est éminemment, pour employer un langage moderne, ce que son produit est formellement; la matière est d'ailleurs, par définition, le dernier être, c'est-à-dire le seul être impuissant (2). Mais si un être doit posséder, outre ses attributs, une force, une puissance, cette puissance est contenue virtuellement comme les attributs dans la matière de cet être, qui se trouve être ainsi une puissance en puissance, δύναμις δυνάμει.

Il résulte de la notion même de la matière qu'elle est indéfinie et de celle de la matière première qu'elle est l'indéterminé pur (3). Plotin exprime la même opinion en disant qu'elle n'a pas de quantité (4); en effet, si l'on excepte l'absolu, solitaire et sans émule, et qui ne pouvant être opposé ni

(1) Καὶ δυνάμει γραμματικὸς, ἤδη γραμματικὸς ὤν. *Enn.* 2, l. 5, c. 2.

(2) *Voyez* ci-après, liv. 2, c. 7, *Des lois générales du monde.*

(3) Ἀνάγκη τοίνυν τὴν ὕλην τὸ ἄπειρον εἶναι· οὐχ οὕτω δὲ ἄπειρον, ὡς κατὰ συμβεβηκὸς, καὶ τῷ συμβεβηκέναι τὸ ἄπειρον αὐτῇ. *Enn.* 2, l. 4, c. 15.

(4) *Enn.* 2, l. 4, c. 8 et 9.

comparé à rien, échappe à toute idée de quantité et de mesure par la plénitude de sa perfection, tous les êtres ont à la fois de l'être par leur genre et du néant par leur différence ou par leur limite, c'est-à-dire qu'ils ont de la quantité; mais la matière, qui n'est antérieure à rien, et qui, par impuissance, ne peut être définie, ne possédant aucune forme déterminée de l'être, demeure sans mesure, et ne peut être comparée à aucun degré de l'être. Elle n'est pas le corps, comme on l'a autrefois pensé, ni certains éléments des corps, tels que l'air et le feu, ni les éléments de ces éléments, comme le triangle rectangle ou scalène, car ces triangles mêmes ont une forme déterminée. La matière est absolument incorporelle (1).

C'est un principe de la philosophie péripatéticienne que tout ce qui se meut a une matière; ce principe, conséquent avec la notion de la matière, n'est pas assez étendu pour un système qui comprend des idées, c'est-à-dire des *essences immobiles, quoique* multiples. *Plotin devrait dire, pour exprimer le* même principe : *tout ce qui est produit, ou tout ce* qui est multiple, a une matière. En effet, il déclare que les idées mêmes ont une matière (2). Pourquoi cela? C'est que la matière qui par elle-même et en

(1) Ὅλως δὲ πᾶσαν ἀσώματον φύσιν, ἄποσον θετέον· ἀσώματος δὲ καὶ ἡ ὕλη· ἐπεὶ καὶ ἡ ποσότης αὐτὴ, οὐ ποσὸν, ἀλλὰ τὸ μεταῤῥυθμιζόμενον αὐτῆς· ὥστε καὶ ἐκ τούτου δῆλον, ὅτι εἶδός ἡ ποσότης. *Enn.* 2, l. 4, c. 9.

(2) Εἰ οὖν πολλὰ τὰ εἴδη, κοινὸν μὲν τι ἐν αὐτοῖς ἀνάγκη εἶναι· καὶ δὴ καὶ ἴδιον, ᾧ διαφέρει ἄλλο ἄλλου. Τοῦτο δὴ τὸ ἴδιον καὶ ἡ διαφορὰ ἡ χωρίζουσα ἡ οἰκεία ἐστὶ μορφή· εἰ δὲ μορφὴ, ἔστι καὶ τὸ μορφούμενον, περὶ ὃ ἡ διαφορά. Ἔστιν ἄρα καὶ ὕλη ἡ τὴν μορφὴν δεχομένη, καὶ ἀεὶ τὸ ὑποκείμενον. *Enn.* 2, l. 4, c. 4.

elle-même n'a point de quantité, est nécessaire à la quantité; c'est que tout ce qui n'est pas l'absolu lui-même a des limites, et que la matière est le principe de la limitation. La matière est donc en un certain sens le contenant de la forme, puisque la forme ne peut être que dans la matière. On dit d'un effet qu'il est contenu dans sa cause, parce qu'il en dépend, et d'une forme au contraire qu'elle est contenue dans une matière, parce que si cette forme n'est pas l'absolu, elle doit subir la condition d'avoir une limite. Le récipient des essences, le vase dans lequel elles sont engendrées, c'est la matière, ce n'est pas l'espace. L'espace est l'ordre de coexistence entre les corps, et par conséquent il n'existe qu'après eux (1).

Il est conforme à toute cette théorie de placer dans l'αὐτοζῶον, une idée de la matière. La matière en effet a une idée, puisque nous avons vu qu'elle a une définition; l'espèce intelligible de la matière n'est ni être ni intelligible à la façon des autres idées: elle ressemble au cinquième corps d'Aristote, dont le premier attribut, est d'être incorporel (2). Cette extension de la théorie des idées, quoique autorisée en quelque sorte par les principes de la méthode dialectique, s'écarte beaucoup des opinions de Platon, qui refusait d'admettre des idées pour les

(1) Δεῖται δ' ὅμως καὶ ἑνός τινος τοῦ δεξομένου ἢ ἀγγείου, ἢ τόπου· ὁ δὲ τόπος, ὕστερος τῆς ὕλης καὶ τῶν σωμάτων· ὥστε πρότερον ἂν δέοιτο τὰ σώματα ὕλης. *Enn.* 2, l. 4, c. 12.

(2) Εἶδος γὰρ ἦν αὐτῆς, καὶ οὐκ εἰς ὕστερον δὲ τὸ εἶδος, καὶ οὐ χωρίζεται δὲ, ἀλλ' ἢ λόγῳ καὶ οὕτως ὑλην ἔχον, ὃ ς διπλοῦν νοούμενον· ἁμῶ δὲ μία φύσις, οἷον καὶ Ἀριστοτέλης φησὶ, τὸ πέμπτον σῶμα ἄὑλον εἶναι. *Enn.* 2, l. 5, c. 3.

négations et pour les rapports (1), et qui tout en donnant de la matière aux idées, se serait bien gardé d'admettre une idée de la matière.

Si l'on cherche quel est, dans le système de Plotin, le degré de réalité qui reste aux individus, ce n'est pas par la matière qu'il faut répondre, puisqu'elle n'est autre chose que l'indéterminé pur, c'est-à-dire le principe même de la limitation. Tout l'être des individus, s'ils ont de l'être, est dans leur essence, et dans la force qui contient la réalité éminente de leur essence, ὑπερόντως οὖσα. Qu'est-ce donc que l'essence? Qu'est-ce que la force?

Une essence n'est pas une de ces qualités qui apparaissent dans un être et le modifient sans changer sa définition; de telles qualités ne tiennent pas à la racine de l'être, elles ne sont pour lui qu'une altération passagère, un accident (2). Il existe sans doute dans un être d'autres qualités qu'il ne peut perdre sans changer de nom, qui lui impriment un caractère, et qui appartiennent de si près à sa nature qu'on ne peut concevoir qu'il les perde sans périr. Ces qualités servent à déterminer cet être, elles en sont la manière d'être spéciale et particulière, ποιότης. Cependant elles ne sont pas précisément ce que l'on appelle son essence. Ce nom d'essence peut être attribué quelquefois à la ποιότης, parce

(1) Ἔτι δὲ οἱ ἀκριβέστατοι τῶν λόγων, οἱ μὲν τῶν πρός τι ποιοῦσιν ἰδέας, ὧν οὐ φασιν εἶναι γένος καθ' αὑτό. Arist., *Met.*, l. 1, c. 7.

(2) Οὐδὲν γάρ ἐστι ταὐτὸν ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ἄλλῳ, μόνον ἐκπεσὸν τοῦ εἶδος καὶ ἐνέργεια εἶναι· ὃ μέντοι μηδέποτε εἶδος ἄλλου, ἀλλὰ συμβεβηκὸς ἀεί, καθαρῶς ποιότης καὶ μόνον τοῦτο. *Enn.* 2, l. 6, c. 3.

que des qualités permanentes importent plus à la nature d'un être que des qualités accidentelles ; en ce sens, on peut dire, quoique avec une certaine impropriété de termes, que les qualités permanentes et nécessaires à la définition sont l'essence ; par exemple, il semble que l'essence d'un homme soit d'avoir la figure humaine, tandis que la beauté ou la laideur sont en lui des propriétés accidentelles (1). Mais si l'on s'exprime quelquefois ainsi, c'est uniquement parce que l'essence est analogue à l'être, ou la même chose que l'être, et que le permanent ayant plus de réalité que le transitoire, on est porté à donner le nom d'être à tout ce qui persiste, et à l'opposer sous ce point de vue à tout ce qui est éphémère. Poursuivie plus loin, cette analogie conduirait directement à confondre l'être avec le non-être, c'est-à-dire à considérer la matière première, qui est le moindre être, comme étant au contraire l'être par excellence. C'est précisément la faute qu'Aristote reproche à Platon, lorsqu'après avoir nié l'existence des idées, il s'attache à la nature du procédé qu'emploie la dialectique, et feint de confondre les universaux que saisit le λόγος par le moyen de l'*ἀνάμνησις*, avec ces autres notions générales, qui ne sont que des termes abstraits, et qui n'ont

(1) Δεῖ τοίνυν ἐπὶ τοῦ πυρὸς πρὸ τῆς ποιᾶς οὐσίας ἡ οὐσία ἆρα τὸ σῶμα· τὸ γένος; τοίνυν οὐσία ἔσται, τὸ σῶμα, τὸ δὲ πῦρ, σῶμα θερμόν· καὶ οὐκ οὐσία τὸ ὅλον, ἀλλ' οὕτω τὸ θερμὸν ἐν αὐτῷ, ὡς καὶ ἐν σοὶ τὸ σιρόν. Ἀφαιρεθείσης τοίνυν τῆς θερμότητος, καὶ τοῦ λαμπροῦ καὶ τοῦ κούφου, ἃ δὴ δοκεῖ ποιὰ εἶναι, καὶ ἀντιτυπίας, τὸ τριχῇ διαστατὸν καταλείπεται, καὶ ἡ ὕλη οὐσία. Ἀλλ' οὐ δοκεῖ· τὸ γὰρ εἶδος μᾶλλον οὐσία. Ἀλλὰ τὸ εἶδος ποιότης· ἢ οὐ ποιότης, ἀλλὰ λόγος τὸ εἶδος. *Enn.* 2, l. 6. c. 2.

pas même le degré de réalité que Platon accorde aux choses sensibles. Cette analogie entre la dégradation de l'être, engendrée par la généralisation, et l'ascension dialectique, qui fait au contraire croître le degré de l'être à mesure qu'il devient plus général, ne cause pas seulement l'éternel dissentiment entre les écoles idéalistes et les doctrines négatives, mais il exige de la part de platoniciens une constante attention sur eux-mêmes, pour ne pas paraître confondre le général qui est le moindre être, avec le général qui est l'être unique. Otez à un homme sa beauté ou sa laideur, les traits qui lui sont particuliers et l'empêchent de pouvoir être confondu avec aucun autre : que reste-t-il? Un homme sans doute, cet individu concret, qui, grâce à l'abstraction qui vient d'être effectuée, n'a plus rien qui le distingue d'un autre homme; mais il reste aussi, non pas dans le sujet concret de l'abstraction, mais dans l'esprit qui l'a opérée, l'idée générale d'homme, rendue plus nette et plus précise, parce que les éléments étrangers et individuels dont elle était obscurcie, ont été écartés. C'est cette idée, qui est un καθ' ὅλου, sans contredit, que les péripatéticiens considèrent comme étant seulement la représentation de ce qui reste de l'homme complet dans le sujet sensible sur lequel on a opéré, tandis que les platoniciens la regardent comme un principe entièrement distinct et séparé, et de ce qu'était le sujet sensible, et de ce qu'il est devenu. Quant à l'autre élément, à cette abstraction sensible, les uns et les autres s'accordent à le con-

sidérer aussi comme un τὸ καθ' ὅλου, et à lui donner néanmoins une réalité inférieure à celle de l'homme déterminé et complet. Que si l'on recule encore, en ôtant toujours quelque chose à la détermination de cet objet jusqu'à ce qu'il devienne parfaitement indéterminé, ils sont unanimes pour déclarer qu'il représente alors le moindre être possible, et la plus grande généralité possible. Or, dans cette dégradation successive de l'être, par voie de généralisation immédiate, les qualités plus générales semblent aux yeux des platoniciens, accoutumés à vivre avec les idées, posséder plus d'être que les qualités plus spéciales, parce qu'ils ne se souviennent pas toujours que si le monde des idées ne renferme que des universaux, il n'y a que des individus dans le monde sensible. Cette confusion de la nature de l'essence avec celle de la matière est donc tout aussi dangereuse et tout aussi opposée à la vérité que si l'on prenait un contraire pour son contraire. Il faut donc conclure, que malgré des habitudes de langage qui s'expliquent, chez les sensualistes, par le caractère purement nominal qu'ils donnent aux essences, chez les platoniciens par l'identité de l'opération que l'esprit doit accomplir pour arriver aux deux pôles opposés de la réalité, ni les qualités accidentelles, ni les qualités permanentes ne peuvent être confondues avec l'essence. Où serait d'ailleurs l'unité d'un être, si son essence résidait dans ses qualités? Où serait surtout son identité (1)? Aristote, qui dans sa

(1) Τὰ οὖν ἐκ τοῦ λόγου καὶ τοῦ ὑποκειμένου, τί ἐστιν; οὐ γὰρ τὸ ὁριώμενον

polémique contre Platon emprunte fatalement à plusieurs reprises les formes du sensualisme, mais dont en réalité, la philosophie est remplie d'être, et par conséquent fort supérieure à l'étroite portée de la doctrine de la sensation, Aristote ne fait pas résider l'identité, l'être des choses dans leurs propriétés les plus constantes; il sait, et il démontre que le devenir suppose un troisième terme qui devient, et qui par conséquent est par lui-même étranger aux propriétés qu'il doit revêtir. Si la matière, prise en général, explique ce qu'il y a de commun dans les êtres, et la ποιότης ce qu'il y a en eux de particulier et de spécial, c'est la δύναμις qui explique ou plutôt qui est radicalement leur identité et leur être (1). De même pour Plotin, il est évident que ce qui est le fond, l'essence de tout être, ce qui en est l'être même, ne peut être ni la matière qui est le moindre être, ni la ποιότης qui n'existe pas en soi, mais bien la force, δύναμις, enveloppant toutes les qualifications possibles de l'être, c'est-à-dire toute la matière de l'être, et de plus, une tendance à les réaliser, jointe à une efficace suffisante pour y parvenir. Il résulte de ce point de vue que, si l'acte est l'opposé visible de la matière, son véritable contraire

καὶ τὸ καῖον, τοῦτο δὲ ποιόν· εἰ μή τις λέγοι τὸ καίειν ἐνέργειαν ἐκ τοῦ λόγου, καὶ τὸ θερμαίνειν, καὶ τὸ λευκαίνειν τοίνυν, καὶ τὰ ἄλλα ποιήσεις· ὥστε τὴν ποιότητα, οὐκ ἔξομεν ὅπου καταλείψομεν *Enn.* 2, l. 6, c. 2.

(1) Τὸ οὖν λευκὸν τὸ ἐπὶ σοὶ θετέον οὐ ποιότητα, ἀλλ' ἐνέργειαν δηλονότι ἐκ δυνάμεως τῆς τοῦ λευκαίνειν, κἀκεῖ πάσας τὰς λεγομένας, ποιότητας, ἐνεργείας, τὸ ποιὸν λαβούσας παρὰ τῆς ἡμετέρας δόξης, τῷ ἰδιότητα εἶναι ἑκάστην, οἷον διορίζούσας τὰς οὐσίας πρὸς ἀλλήλας, καὶ πρὸς ἑαυτὰς, ἴδιον χαρακτῆρα ἐχούσας. *Enn.* 2, l. 6, c. 3.

est *à fortiori* la force active qui engendre l'acte en elle-même (1). Les qualités d'un être par lesquelles il nous est connu, sont tout à la fois des qualités et des actes de cet être; l'agent est l'être même. C'est ainsi que nos actions nous manifestent et ne sont pas nous, quoiqu'elles demeurent profondément attachées à notre essence, et en soient la manifestation, ou pour employer un langage répandu longtemps avant Plotin dans les écoles philosophiques, le verbe. Quelle est donc la différence entre les qualités des choses et les actions humaines? Dans le fond, il n'y en a point; les unes et les autres sont le passage du virtuel à l'actuel, opéré par une puissance ou force intérieure, agissant seule ou avec le concours de l'ἀρχὴ κινήσεως; cependant on peut les distinguer par ce caractère que les phénomènes déterminent la forme spéciale, la ποιότης d'un être, tandis que les actions, trahissant au-dehors des secrets plus profondément cachés de sa nature individuelle, font connaître plus complétement ce qui lui donne une physionomie et constitue sa valeur morale et métaphysique (2).

Ainsi Plotin fortifie la théorie de Platon sur l'essence des choses sensibles, en empruntant les principes du dynamisme péripatéticien. Il échappe par là

(1) Ἔπει καὶ ἄλλην ἐνέργειαν τάχα κυριώτερον ἂν λέγοιμεν, τὴν ἀντιθετον τῇ δυνάμει τῇ ἐπαγούσῃ ἐνέργειαν. Τὸ μὲν γὰρ δυνάμει τὸ ἐνεργείᾳ ἔχειν παρ' ἄλλου· τῇ δὲ δυνάμει ὃ δύναται παρ' αὑτῆς ἡ ἐνέργεια, οἷον ἕξις, καὶ ἡ κατ' αὐτὴν λεγομένη ἐνέργεια, ἀνδρία, καὶ τὸ ἀνδρίζεσθαι. *Enn.* 2, l. 5, c. 2.

(2) Τί οὖν διοίσει ποιότης ἡ ἐκεῖ; ἐνέργειαι γὰρ καὶ αὗται· ἢ ὅτι μὴ οἷον τί ἐστι δηλοῦσιν, οὐδὲ ἐναλλαγὴν τῶν ὑποκειμένων, οὐδὲ χαρακτῆρα, ἀλλ' ὅσον μόνον τὴν λεγομένην ποιότητα, ἐκεῖ ἐνέργειαν οὖσαν. *Enn.* 2, l. 6, c. 3.

au reproche qu'Aristote faisait à son maître de ne point expliquer l'origine de la μέθεξις (1). D'un autre côté, il oppose plus clairement et plus fortement que n'avait pu le faire Aristote la δύναμις au τὸ ἐν δυνάμει, c'est-à-dire la puissance, qui est éminemment l'être, au virtuel, qui ne l'est qu'éventuellement.

Cette théorie dynamique n'est pas dans Plotin une spéculation isolée, elle se rattache par des liens étroits à tout l'ensemble de son système. En effet, la loi des émanations embrasse le monde entier, depuis Dieu, qui seul n'est pas engendré, jusqu'à la matière, qui seule n'engendre pas. En vertu de cette loi, non-seulement tous les êtres produits sont le résultat d'une émanation (2); mais tous les êtres, à tous les degrés, possèdent eux-mêmes le pouvoir de produire au-dessous d'eux une image d'eux-mêmes, qui leur ressemble sans les égaler. Il en résulte deux conséquences, la première c'est qu'aucun être ne tient ce qu'il est de lui-même, ou de la nature des choses, ou de la nécessité, mais d'une hypostase supérieure, laquelle à son tour tient son être d'un principe encore plus élevé, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on arrive à Dieu, source éternelle d'où l'être et la force découlent; la seconde, c'est qu'aucun être, à

(1) Arist., *Mét.*, l. 1, c. 8. Aristote, dans ce passage, reproche à Platon de ne pas avoir de principe du mouvement, ἀρχὴ κινήσεως. Il ne s'agit pas du principe premier du mouvement, car il est évident que le Dieu de Platon est cause de mouvement, et Aristote lui-même le lui reproche. Il s'agit de la cause interne du mouvement, de la force qui est la substance même de l'être, et qui explique le passage de la virtualité à l'acte. Aussi Aristote, dès la phrase suivante, ajoute-t-il que la μέθεξις n'est qu'une métaphore.

(2) Cf. *Enn.* 3, l. 2, c. 2,

l'exception du dernier, n'est dépourvu de puissance génératrice. La force qui part de Dieu, ou plutôt qui est la manifestation de Dieu lui-même, parcourt la création tout entière, et se communique à tout ce qui existe, au plus humble degré de l'être, comme au plus élevé. Dieu produit donc sans cesse en lui-même cette multitude de forces différentes, et en même temps il les absorbe dans son unité, puisque c'est de lui qu'elles tiennent leur être et leur puissance.

La théorie de Plotin sur la nature des forces secondes ne concorde pas moins avec sa doctrine sur la nature de l'âme. Toutes ces spéculations diverses en apparence, ne sont dans le fond qu'une spéculation identique. Qu'est-ce qu'une âme, sinon une force? S'il y a en Dieu une âme, selon Plotin, c'est pour que le mouvement y pénètre, et que du sein de Dieu il se répande par tout l'Univers. Le principe de la pensée est stable et immobile comme la pensée elle-même; c'est l'âme qui pense le multiple, car c'est elle qui, la première, a le mouvement en puissance, et c'est elle qui possède la vertu, l'efficace, par laquelle le premier ébranlement de la vie peut être communiqué au dehors. De Dieu à nous, il y a des abîmes: pense-t-on que ces abîmes seront déserts? Et que deviendrait alors cette puissante dialectique qui comble les intervalles et relie l'universalité des êtres dans l'harmonie de ses proportions géométriques? Tout infinis que soient ces abîmes, l'amour, sinon la science, peut les franchir;

la philosophie, aidée de la dialectique, y découvre des armées d'intelligibles; la loi des émanations nous contraint de les remplir d'hypostases intermédiaires, qui rattachent le monde à Dieu et Dieu au monde. Ce que la dialectique appelle des idées, et la loi des émanations des principes hypostatiques à la fois effets et causes, la religion nous le montre comme des dieux et des démons qui transmettent jusqu'à nous la vertu génératrice du Dieu suprême, et portent vers lui nos prières, nos aspirations (1); symbole de cette vie universelle dont le foyer est en Dieu et qui sans cesse répandue et sans cesse absorbée, fournit sans s'épuiser tout l'être et toute la vie du monde, sans relâche s'échappe du sein de Dieu et sans relâche y retourne, en vertu de la double loi qui gouverne le monde, la loi des émanations et la loi de l'amour. Tout vit, tout respire, tout a une âme dans cette chaîne continue; les dieux et les démons, les animaux, les plantes et jusqu'à ces corps en apparence inanimés, et qui rejetés loin de Dieu, presqu'aux dernières limites de l'être, ne participent qu'imparfaitement et les derniers de tous à cette vaste puissance qui donne ou plutôt qui est la vie (2).

Il semble d'abord que la pluralité des essences,

(1) Cf. *Enn.* 3, l. 5, c. 6.

(2) Πῶς δὲ καὶ μιᾶς οὔσης, ἡ μὲν λογικὴ, ἡ δὲ ἄλογος, καὶ ἡ μὲν ἐν ζώοις, ἡ δὲ ἐν φυτοῖς ἄλλη; *Enn.* 4, l. 9, c. 1. — Cf. *Enn.* 3, l. 2, c. 7. Καὶ γὰρ ζῷα, καὶ φυτὰ, καὶ λόγου, καὶ ψυχῆς, καὶ ζωῆς μεταλαμβάνει. — Cf. Spinoza, *Éthique*, part. 2, Scol. de la prop. 12; part. 3, Scol. de la prop. 57.

lorsque l'essence est autre chose qu'une définition, ne peut pas se concilier avec le caractère général de la philosophie de Plotin, qui absorbe tout en Dieu, et ne suppose point d'être en dehors de l'être absolu; mais cette contradiction n'est qu'apparente. Ce mot d'être attribué aux essences multiples, comme si leur être leur appartenait en propre, est une des conditions du langage. Nous ne pouvons prendre un phénomène, une manière d'être, un rapport pour objet de notre pensée, sans lui attribuer ou lui supposer de l'être; c'est ainsi que, par une contradiction évidente mais nécessaire, nous affirmons l'existence du non-être lui-même, lorsque nous sommes contraints de le faire entrer pour quelque chose dans nos spéculations. D'ailleurs, que prononce l'expérience interrogée seule? Nos facultés expérimentales, la conscience, la perception externe, saisissent-elles seulement des phénomènes? Y a-t-il de l'arbitraire dans la détermination des individus? L'idée d'existence individuelle ne nous vient-elle pas immédiatement, par la seule application de nos facultés perceptives? Et qu'est-ce qu'un individu? Est-ce une collection de phénomènes seulement? L'idée de phénomène épuise donc la notion de l'être? Et l'esprit humain est ainsi fait, qu'au mépris des plus claires prescriptions de la raison, il attribue l'unité et l'identité à un tout composé exclusivement de parties éphémères et transitoires? Il n'en est pas ainsi; il y a de l'être dans toutes nos pensées; et l'être est nécessaire à ce point à tout exercice de notre intelli-

gence, que nous sommes forcés d'en supposer où nous savons qu'il n'y en a point, pour pouvoir exprimer nos idées par le langage, et opérer entre elles les transformations et les rapprochements qui s'appellent raisonner, induire, généraliser. N'est-ce pas se jouer que de supposer des phénomènes qui ne résident pas dans une substance, ou qui sont la substance l'un de l'autre? Une forme n'est pas la substance d'une couleur; une forme et une couleur, sans un objet coloré et figuré, ce n'est pas une abstraction, ce n'est rien. Des écoles sensualistes ont essayé de réduire toute perception intuitive à la connaissance des phénomènes, de nier la notion de substance et de traduire la notion d'individualité par celle de collection : tentative impuissante, contre laquelle toutes les forces de l'esprit se révoltent, et de plus tentative inutile, qui ne sert pas la cause de la sensation, et fournit une nouvelle démonstration à cette vérité capitale que les écoles exclusives méconnaissent et dénaturent l'objet unique qu'elles s'obstinent à étudier. Qu'avons-nous besoin en effet de la raison pour avoir la notion de l'être? Nous en avons besoin sans doute en vertu de cette nécessité générale, reconnue et constatée par les écoles rationalistes, qui réduit à rien toutes les facultés de l'esprit humain, lorsqu'une seule en est retranchée; mais il n'en est pas moins vrai que l'opération par laquelle nous connaissons les faits de conscience, et celle par laquelle nous percevons les phénomènes extérieurs, nous donnent à la fois et la

notion du phénomène, et celle de la substance, et celle de l'individualité. On a, dans certaines écoles, divisé l'opération de la conscience : on l'a analysée, réduite en des éléments prétendus, comme on ferait d'un corps physique que l'on décompose en un certain nombre de corps simples; on a mis à part la sensation proprement dite, puis la conscience de cette sensation, puis l'acte de la raison intervenant au nom du principe de causalité, ou du principe de substance, pour établir que ce phénomène est dans un sujet, et qu'il existe par une cause; enfin le jugement qui prononce que la sensation est en moi comme dans un sujet et qu'elle est produite en moi par une cause extérieure à moi. Admirable dissection de la pensée humaine, qui dispose tous ces ressorts d'une hypothèse compliquée, à la place de cette spontanéité de la nature qui s'applique directement à son objet, et affirme sans hésiter l'être, l'individualité d'un objet, et ceux des attributs de cet objet par lesquels son être s'est révélé d'abord! Existe-t-il un moment pendant lequel nous éprouvons une sensation sans affirmer que cette sensation ait une cause? Délibérons-nous ensuite pour déterminer si cette cause est interne ou externe? Si nous n'avons conscience ni de cette séparation, ni de cette délibération, à quoi bon transformer une faculté simple, que nous exerçons à chaque minute de notre vie, en un faisceau de facultés, en une longue série d'opérations successives? Que devient avec de tels procédés le principe de l'observation immédiate par la conscience? Quand je n'au-

rais pour toute idée que l'idée du moi, qui se trouve toujours dès le premier fait de conscience, j'aurais l'idée d'être, l'idée d'identité et d'individualité, parce que je me conçois moi-même comme être, comme identique, comme individu ou existence séparée. Les écoles sensualistes se fourvoient donc, elles se mutilent elles-mêmes en quelque sorte lorsque, dans la crainte que leur inspire l'absolu, elles se réfugient et s'isolent dans la manifestation de l'être et se refusent au cri de la conscience qui perçoit directement, et sans l'intermédiaire d'aucune autre faculté, l'être lui-même, l'individu, la substance. Le secret de la plus grande faiblesse du sensualisme est là; c'est qu'il nie la notion de substance, quoique l'expérience sensible suffise à nous la donner. Il suffit, pour réfuter le sensualisme, de la psychologie expérimentale; il n'est pas besoin, pour cette victoire, d'aborder les problèmes ontologiques : la conscience répond toute seule. Il en est de même du mysticisme; les partisans de la sensation nient la substance, les mystiques nient l'identité des substances individuelles ou du moins la persévérance de cette identité. A ceux-là encore la conscience répond : l'idée du moi et du non-moi est, pour ainsi dire, à la surface de mon intelligence; cette distinction est la première que je perçoive; et quand même j'arriverais à établir spéculativement que, dans le fond, l'être du moi et celui du non-moi se confondent, qu'ils sont absorbés l'un et l'autre dans l'unité d'un même être ou d'une même substance, que la dis-

tinction que je perçois est par conséquent toute conditionnelle, cette distinction suffit néanmoins pour que j'attribue à ce moi une destinée, un avenir, une existence particulière, distincte quoique inséparable de l'existence totale. Ainsi les deux notions de l'être et de l'individualité accompagnent la perception de tout phénomène ; non pas la notion de l'être en général et de l'individualité abstraite, mais la notion de substance concrète, d'individu réel, persistant. En quoi précisément consistent la substance et l'essence, l'expérience ne le dit pas ; mais dit-elle davantage en quoi consiste le phénomène ? Quel est le rapport de la substance à l'essence, de l'essence aux phénomènes ? Où est le lien, où est la force active qui produit la cohésion, l'identité, l'unité des parties intégrantes du tout? La substance est-elle unique ou multiple? L'essence ou la distinction individuelle, tient-elle au fond même de l'être, ou à une loi générale et constante, qui attribue aux individus une vie propre à défaut d'une entité propre? Questions spéculatives, qui viennent après l'expérience. Mais les trois notions de phénomène, d'individualité et de substance, encore une fois, l'expérience les contient.

Or, le panthéisme, et c'est là ce qui fait sa force ou du moins ce qui le rend redoutable, ne conteste aucune des données de l'expérience, la liberté de l'homme exceptée, c'est-à-dire une vérité expérimentale sans doute, mais attachée par tant de points aux plus hautes conceptions spéculatives, et entourée de tant de mystères, qu'il arrive aux plus fermes

esprits de la révoquer en doute malgré le cri de la conscience. Le panthéisme ne nie pas la notion de substance, puisqu'il en vit; ni celle de l'opposition du moi et du non-moi, puisqu'il a une base expérimentale et qu'il n'est pas identique avec le mysticisme. La question du panthéisme s'agite à une plus grande profondeur dans les racines de l'être; il conserve toutes les divisions, mais il les fait se dessiner sur un fond unique. La multiplicité des individus ne lui fait pas plus obstacle que celle des forces; il ramène les unes et les autres à cette unité métaphysique, qu'il regarde comme la seule hypothèse possible. Le fractionnement de la force en agents multiples, et de la substance en individus innombrables, n'ébranle pas la philosophie panthéiste, pourvu que rien ne brise les liens de nécessité absolue par lesquels elle enchaîne toutes choses. Ce que la doctrine de la Providence, de la liberté, de la création essaye de réaliser par l'unité d'origine et de but, c'est-à-dire par l'harmonie, une philosophie panthéiste ne le croit possible que par l'unité métaphysique, c'est-à-dire par l'unicité absolue de la substance.

On ne doit donc pas être surpris de voir la philosophie panthéiste de Plotin insister sur ce que l'être de Dieu n'est pas univoque avec le nôtre, admettre comme inconciliable avec la nature de Dieu, celle du phénomène, celle même du contingent, reconnaître dans les émanations divines non-seulement des modes de la pensée ou de l'activité de Dieu, mais

des essences, des êtres, des individus, enfin déterminer la notion d'essence et d'individualité par celle de force, qui semble exprimer la séparation la plus radicale. Il manque, après tout, à toutes ces forces, ce qui seul constitue l'existence séparée; il leur manque la liberté. Ce sont des forces subordonnées, asservies; ou plutôt ce sont des forces empruntées, une même force divisée, mais identique, s'épanouissant en puissances multiples, mais demeurant une dans sa direction et dans sa source.

S'il n'y a qu'une seule force, et que toutes les forces individuelles dérivent de cette force unique, et même en fassent partie; ou, pour parler comme Plotin, s'il n'y a point d'autre âme que l'âme universelle, comment expliquer la pluralité et la distinction des autres âmes (1)? Mon âme est une et simple, c'est-à-dire, qu'il n'y a pas en moi plusieurs moi, mais un seul; que j'éprouve tout entier tout ce que j'éprouve; que je suis de telle sorte uni à mon corps, que je n'habite aucune de ses parties plutôt qu'une autre, et que je suis tout entier dans toute son étendue. Sans aucun doute, il en est ainsi de l'âme divine; elle est une et simple, épandue par tout le monde, présente au plus haut degré de l'être, comme au plus humble, avertie de tout, attentive à

(1) Ἆρ' ὥσπερ ψυχήν ἑκάστου μίαν φαμὲν εἶναι, ὅτι πανταχοῦ τοῦ σώματος ὅλη πάρεστι, καὶ ἔστιν ὄντως τὸν τρόπον τοῦτον μία, οὐκ ἄλλο μέντοι αὐτῆς ὠδί, ἄλλο δὲ ὠδὶ τοῦ σώματος ἔχουσα, ἐν τε τοῖς αἰσθητικοῖς, οὕτως ἡ αἰσθητική, καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς δὲ ὅλη πανταχοῦ ἐν ἑκάστῳ μέρει, οὕτω καὶ ἡ ἐμὴ, καὶ ἡ σὴ μία, καὶ πᾶσαι μία, καὶ ἐπὶ τοῦ παντὸς ἡ ἐν πᾶσι μία, οὐκ ὡς ἐγκῳ μεμερισμένη, ἀλλὰ πανταχοῦ ταὐτόν· διὰ τί γὰρ ἡ ἐν ἐμοὶ μία, ἡ δ' ἐν τῷ παντὶ οὐ μία; *Enn.* 4, l. 9, c. 1.

tout; ressentant tous les mouvements, agissant sur tous les êtres. A ce compte, comment suis-je moi, et ne suis-je pas elle? Comment, si je fais partie de l'âme, a-t-elle des pensées que je n'ai pas? Où est l'unité, dans cette distinction? Si je puis par l'ἕνωσις, avoir conscience de l'âme éternelle et infinie, ce but offert à mes efforts prouve sans doute que la barrière qui s'élève entre elle et moi peut être renversée par la science ou par la vertu; mais ne prouve-t-il pas aussi que cette barrière existe? Suis-je la seule âme, dans l'âme divine? S'il y a au-dessus de moi les dieux et les démons, à côté d'autres âmes raisonnables, au-dessous les âmes sensitives ou végétatives des animaux et des plantes, comment l'impression ou l'action de chacune n'est-elle pas commune à toutes (1)? Ce que touche ma main droite, ma main gauche ne le touche pas; mais moi, qui connais l'être touché, je le connais quelle que soit la main qui le touche. L'âme universelle n'est pas un corps, pour que ses parties restent étrangères les unes aux autres.

Mais aucune donnée de l'expérience ne doit être appliquée avec trop de rigueur. Si nous connaissons spéculativement la simplicité de notre âme, nous savons aussi que cette simplicité est loin d'être absolue. La simplicité absolue n'appartient pas même au νοῦς, moins multiple que l'âme. L'expérience nous

(1) Ἐγρῆν γὰρ, ἐμοῦ αἰσθανομένου, καὶ ἄλλον αἰσθάνεσθαι, καὶ ἀγαθοῦ ὄντος, ἀγαθὸν ἐκεῖνον εἶναι· καὶ ἐπιθυμοῦντος ἐπιθυμεῖν, καὶ ὅλως ὁμοπαθεῖν ἡμᾶς τε πρὸς ἀλλήλους, καὶ πρὸς τὸ πᾶν, ὥστε ἐμοῦ παθόντος, συναισθάνεσθαι τὸ πᾶν. *Enn.* 4, l. 9, c. 1.

montre aussi l'unité de l'âme dans son opposition avec le corps; mais l'expérience elle-même nous apprend que la conscience de tous les faits internes n'est pas également claire; que quelques-uns passent en quelque sorte inaperçus, que d'autres excitent toute notre attention, réveillent toute notre énergie. Mon âme entière a conscience de ma douleur; mais ma douleur n'en est pas moins localisée: ma main droite souffre, et ma main gauche ne souffre pas. C'est la même âme cependant qui anime l'une et l'autre; mais ici elle anime une main malade, et là une main plus saine. Pourquoi s'étonner après cela que la même douleur ne soit pas éprouvée par toutes les âmes? Elles ne sont pas toutes dans le même corps (1). Pourquoi vouloir que l'âme universelle connaisse toutes les actions et toutes les impressions de toutes les âmes, quand nous voyons, dans les plus grands animaux, une douleur qui n'affecte qu'une petite surface, passer inaperçue, et s'éteindre en quelque sorte, avant de parvenir jusqu'à l'animal (2)? Qui nous atteste d'ailleurs que l'âme universelle ne ressent pas tout ce que nous éprouvons? Suffit-il pour que toutes ses passions et tous ses actes aient

(1) Πρῶτον μὲν οὖν οὐκ, εἰ ἡ ψυχὴ μία ἡ ἐμὴ καὶ ἡ ἄλλου, ἤδη καὶ τὸ συναμφοτέρῳ, ταὐτόν· ἐν ἄλλῳ γὰρ καὶ ἐν ἄλλῳ ταὐτὸν ὄν, οὐ τὰ αὐτὰ πάθη ἕξει ἐν ἑκατέρῳ, ὡς ἀνθρώπος ὁ ἐν ἐμοὶ κινουμένῳ, καὶ ἐν σοὶ μὴ κινουμένῳ· ἐν ἐμοὶ μὲν κινούμενος, ἐν σοὶ δὲ ἑστὼς ἔσται· καὶ οὐκ ἄτοπον, οὐδὲ παραδοξότερον, τὸ ἐν ἐμοὶ καὶ σοὶ ταὐτὸν εἶναι· οὐ δὴ ἀνάγκη αἰσθανομένου ἐμοῦ, καὶ ἄλλον πάντη τὸ αὐτὸ πάθος ἔχειν, οὐδὲ γὰρ ἐπὶ τοῦ ἑνὸς σώματος τὸ τῆς ἑτέρας χειρὸς πάθημα ἡ ἑτέρα ᾔσθετο, ἀλλ' ἡ ἐν τῷ ὅλῳ. *Enn.* 4, l. 9, c. 2.

(2) Ἐνθυμεῖσθαι δὲ προσήκει τὸ καὶ πολλὰ λανθάνειν τὸ ὅλον, καὶ τῶν ἐν ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ σώματι γιγνομένων, καὶ τοσούτῳ ὅσῳ ἂν μέγεθος ἔχῃ τὸ σῶμα πολὺ, ὥσπερ ἐπὶ τῶν λέγεται μεγάλων, κ. τ. λ. *Ib.*, c. 2.

en nous leur écho, que les nôtres remontent jusqu'à elle? Et ne savons-nous pas au contraire que si le centre renferme et absorbe tout, toutes les autres parties divergent? Il y a dans l'âme universelle des idées, des principes, des mouvements qui descendent en nous et font l'essence de notre sensibilité, de notre connaissance et de notre force. Il y a entre toutes les âmes, sous la diversité des impressions particulières, l'uniformité des lois générales. Tous les hommes tirent une conséquence d'un principe, tous sont émus de pitié par le spectacle d'une infortune (1). La contagion des idées, des sentiments, des impressions même et des affections purement sensibles (2), prouve bien que nos âmes appartiennent à un même centre et s'y rattachent par leurs sympathies comme par leurs pensées. Que fait à cela la notion de multiplicité? La division des sciences n'empêche pas que la science soit unique; et dans l'âme simple que nous sommes, combien distinguons-nous de facultés diverses (3)?

De même que les idées sont des êtres, des êtres séparés, et constituent cependant toutes ensemble le monde intelligible qui ne fait qu'un avec l'intelligence, toutes les âmes sont une seule âme, malgré leur diversité. On ne peut nier cette diversité des âmes

(1) Καὶ μὴν ἐκ τῶν ἐναντίων φησὶν ὁ λόγος συμπαθεῖν ἀλλήλοις ἡμᾶς, καὶ συναλγοῦντας ἐκ τοῦ ὁρᾶν, καὶ διαγερομένους, καὶ εἰς τὸ φιλεῖν ἑλκομένους κατὰ φύσιν, κ. τ. λ. *Enn.* 4, l. 9, c. 3.

(2) Εἰ δὲ καὶ ἐπῳδαί, καὶ ὅλως μαγεῖαι συνάγουσι, καὶ συμπαθεῖς πόῤῥωθεν ποιοῦσι, πάντως τοι διὰ ψυχῆς μιᾶς. *Ib.*

(3) Καὶ γὰρ ἡ ἐπιστήμη ὅλη καὶ τὰ μέρη αὐτῆς, ὡς μένειν τὴν ὅλην, καὶ απ' αυτής τὰ μέρη. *Ib.*, c. 5. Cf. *Enn.* 4, l. 3, c. 2.

particulières dans l'unité de l'âme universelle, quand même on ne parviendrait pas à en rendre compte. Il est difficile non de la prouver, mais de la comprendre. Si l'âme était corporelle, rien de plus simple : un corps n'est qu'un tout composé de parties diverses; si l'âme n'était qu'un attribut, le problème trouverait aussi sa solution; mais chaque âme est une essence incorporelle, et il ne s'agit de rien moins que de concevoir comment plusieurs essences n'en font qu'une (1). Certes, la difficulté est grande, ou plutôt elle est insoluble pour tout autre qu'un panthéiste ; mais Plotin ne fait que se conformer à toute sa doctrine en déclarant que l'âme reste elle-même, en produisant dans son sein une multitude d'autres âmes, parce qu'elle se communique sans s'affaiblir, parce qu'elle se donne et en même temps ne se donne pas, parce qu'elle se rend présente, selon la plénitude de sa puissance, dans toutes les âmes qu'elle produit, sans perdre elle-même la pleine et entière possession de cette puissance (2).

L'âme est une essence, et une essence incorporelle. On ne peut dire que l'âme universelle anime chacun de nous, sans se multiplier, sans se diviser, comme il arrive à notre âme d'animer les diverses parties de notre corps tout en restant simple et indivisible, car nos âmes ne sont pas seulement dis-

(1) *Enn.* 4, l. 9, c. 4.

(2) Πῶς οὖν οὐσία μία ἐν πολλαῖς; ἡ γὰρ ἡ μία ἐν πᾶσιν ὅλη, ἢ ἀπὸ ὅλης καὶ μιᾶς αἱ πολλαὶ εἰς ταύτην ὡς μίαν, δοῦσαν ἑαυτὴν εἰς πλῆθος, καὶ οὐ δοῦσαν. Ἱκανὴ γὰρ πᾶσι παρασχεῖν ἑαυτὴν, καὶ μένειν μία. Δύναται γὰρ εἰς πάντα ἅμα, καὶ ἑκάστου οὐκ ἀποτέτμηται πάντη· τὸ αὐτὸ οὖν ἐν πολλοῖς. *Ib.*, c. 5.

tinctes, mais différentes, et Plotin nous apprend même que les différences de cette vie tiennent à des différences antérieures (1); on ne peut dire que les âmes diverses sont des parties hétérogènes de l'âme universelle, puisque l'âme universelle est simple et plus parfaitement simple que les nôtres (2); elles n'en sont pas davantage les parties homogènes, car elles ne diffèrent de l'âme universelle ni en nature, ni par la quantité, mais seulement par leur relation accidentelle avec un corps particulier (3). L'âme n'est pas comme une ligne infinie, que l'on peut diviser tant qu'on voudra, sans altérer sa nature, sans modifier en elle autre chose que sa quantité (4). Si l'on n'admet qu'une seule âme, on nie le multiple, ou du moins tout ce qui n'est pas pur phénomène ou apparence; si l'on fait des âmes particulières des parties de l'âme universelle, on nie l'âme universelle, ou du moins on la réduit à n'être autre chose que la collection même des âmes individuelles. La doctrine de Plotin consiste proprement à maintenir la distinction sans admettre la séparation. L'âme universelle est une chose, et les âmes individuelles en sont une autre: la totalité même des âmes individuelles n'est pas l'âme universelle. Mais aucune âme ne peut

(1) *Enn.* 4, l. 3, c. 7.

(2) *Ib.*, c. 2.

(3) Καὶ γὰρ ὀρθῶς ἔχει μὴ πᾶσαν τὴν ψυχήν τινος εἶναι, οὐσίαν γε οὖσαν· ἀλλ' εἶναι ἢ μή τινός ἐστιν ὅλως· τὰς δὲ, ὅσαι τινὸς γίγνεσθαί ποτε κατὰ συμβεβηκός. *Ib.*

(4) Καὶ ἐπὶ γραμμῆς δὲ τὸ μὲν μέρος ἔχει τὸ γραμμὴ εἶναι, ἀλλὰ τῷ μεγέθει διαφέρει καὶ ἐνταῦθα. *Ib.*

exister en dehors de l'âme; en sorte que, dans un certain sens, la pluralité numérique des âmes n'empêche pas que toutes ensemble elles n'en fassent qu'une seule (1).

L'expérience ne perçoit point l'être; mais elle perçoit dans l'être des distinctions de deux sortes; les unes purement modales, et les autres, qu'il faut bien appeler réelles, quoiqu'en séparant deux individus, elles ne constituent pas deux êtres, mais deux formes essentielles de l'être absolu qui est un (2). Ainsi cet arbre est sans doute l'être universel, revêtu d'un certain nombre de qualités sensibles limitées; mais ces qualités sont unies entre elles dans le sein de l'être universel par un lien que mon esprit perçoit directement en même temps que les qualités elles-mêmes, qu'il conçoit comme une force dont les qualités sont le développement, ou comme une substance dont elles sont les phénomènes, qu'il distingue, à ce titre, et des phénomènes dans lesquels la force s'épanouit et de l'être dont elle est un des produits nécessaires. L'expérience contient ces deux distinctions : on ne peut admettre l'une sans l'autre; et si la distinction des phénomènes n'altère pas l'unicité de la substance commune, pourquoi la substance ne pourrait-elle recevoir aussi dans son sein toutes ces forces diverses? L'être absolu ne se traduit pas immédiatement en phénomènes; en vertu de sa

(1) *Enn.* 4, l. 3, c. 8.

(2) Ὥστε τὸ πανταχοῦ καὶ τὸ πάντη αὐτὸς, οὐκ ἐν ἐκείνῳ ὢν τῷ πανταχοῦ, ἀλλ' αὐτὸς ὢν τοῦτο, καὶ δοὺς εἶναι τοῖς ἄλλοις ἐν τῷ πανταχοῦ παρακεῖσθαι. *Enn.* 6, l. 8, c. 16.

force propre et nécessaire il fait sortir de son sein d'abord l'intelligence absolue, qui engendre l'activité universelle; et la vie se propage ainsi, de génération en génération, dans cette totalité qui est le produit nécessaire et l'expression incomplète de l'absolu, depuis l'absolu lui-même jusqu'aux individus, et jusqu'aux phénomènes des individus (1). Dans cette série de manifestations successives, il y a place pour toutes les distinctions, pour les derniers comme pour les premiers modes de l'être, pour ce qui est individuel comme pour ce qui est universel : les individus coexistent dans le même être, ou plutôt ils sont un même être, mais ils en sont des formes distinctes. Moi-même, être pensant, emporté comme tout le reste dans ce grand flot de la vie qui découle du sein de Dieu, si je me cherche au milieu du tout dont je fais partie, je me reconnais et je me distingue avec une clarté parfaite. Le raisonnement m'apprend à identifier mon être avec la substance unique et universelle, et ma conscience à distinguer, dans cette substance, ce qui est moi, de tout le reste. Ma pensée se distingue et se confond, comme mon être, comme ma liberté, comme ma destinée, avec l'absolu du mouvement, de la pensée et de l'être. Dans un système où la création se développe hors de Dieu, l'esprit conçoit la substance des individus, non-seulement comme le centre commun d'où rayonnent tous les phénomènes, comme la force simple et identique

(1) Πρόεισι γὰρ ἀεὶ ζωὴ ἐκ ζωῆς. Ἐνέργεια γὰρ πανταχοῦ φθάνει, καὶ οὐκ ἔστιν ὅταν ἀποστατεῖ. *Enn.* 3, l. 8, c. 4.

qui contient virtuellement et peut actualiser tous les possibles enveloppés dans la définition d'un être; mais il la conçoit comme une réalité positive, comme un être à la fois distinct et séparé, qui s'il ne s'est pas donné l'existence, la possède en propre, après l'avoir reçue. Ce sont là deux idées distinctes; l'une sur la nature de la substance, l'autre sur sa fonction, si je puis le dire, et sur ses rapports avec les phénomènes; d'une part, la notion d'être séparé, χωριστόν τι, de l'autre la notion de force. De cette double nature de la substance, le panthéisme, il est vrai, ne laisse subsister qu'une partie, puisque dans cette unité radicale, il n'y a point de pluralité numérique; mais il ne supprime ni le nom, ni l'idée de la substance individuelle, prise dans son rapport avec les phénomènes qu'elle produit. Là encore se retrouve cette double théorie de la génération et de l'aspiration universelles, qui, dans le système de Plotin, engendrent la multiplicité des individus et constituent l'unité de la substance, et que nous devons présenter maintenant comme le complément de la partie métaphysique du système de Plotin, et le point de départ de sa théorie physique.

CHAPITRE VII.

LOIS GÉNÉRALES DU MONDE.

Unité substantielle du monde sous la diversité de ses phénomènes. Nécessité d'attacher par des liens puissants tous les êtres individuels entre eux, et avec le fond même de l'être. Principe d'expansion, ou génération universelle; principe de concentration, ou aspiration universelle. Théorie de la proportion continue. De l'existence dans chaque être de deux amours opposés entre eux, l'amour du bien, l'amour du multiple; origine commune de ces deux amours. Le bien seul peut être aimé; il n'est pas difficile d'aimer le bien, mais de le connaître.

Si l'unité est nécessaire au multiple et le multiple à l'unité, de telle sorte que Dieu ne puisse se passer du monde; si le lien qui unit la génération à la source éternelle de la génération est un lien fatal et indissoluble; si enfin, quoique étranger à l'essence divine, le monde fait partie intégrante et nécessaire de l'être de Dieu, le mouvement, la vie, la génération peuvent être tour à tour séparés de Dieu par la pensée, ou rapprochés de lui, soit qu'on les considère dans leur nature propre, dans leurs caractères spécifiques, ou qu'on les ramène au principe qui les fonde, à la substance qui les contient. De là, dans la science, la nécessité de tout distinguer et la né-

cessité de tout identifier ; apparente contradiction, qui tient à la nature même de l'être, toujours un et toujours multiple, le même et divers, immuable et mobile, nécessairement éternel et nécessairement divisible. De là aussi la double loi qui gouverne le monde et qui n'est que la conséquence ou si l'on veut l'expression du principe panthéiste, loi d'expansion par laquelle l'unité radicale produit sans cesse en elle-même des manifestations de sa puissance, loi d'attraction par laquelle elle absorbe sans cesse les manifestations qu'elle produit.

Le principe de la génération universelle se formule ainsi : Tout être achevé engendre, *πάντα ἤδη τέλεια, γεννᾷ* (1). Il est évident que cette formule ne s'applique pas seulement aux êtres parfaits, c'est-à-dire à la trinité divine, puisque Plotin a soin de faire entendre qu'il s'agit de la perfection d'un être engendré : « Tout être arrivé à sa perfection, *πάντα ἤδη τέλεια.* » C'est en effet une des lois conservatrices de la nature, que chaque individu bien constitué, dans chaque espèce, tende à la reproduction, et qu'il n'y tende qu'après être parvenu lui-même à sa maturité. Au reste Plotin n'attribue aux individus qu'une tendance à la reproduction, et la puissance de se reproduire (2), et ne va pas jusqu'à affirmer que tout être produit ; la production n'est nécessaire qu'en Dieu, parce que toutes les actions de Dieu sont déterminées

(1) *Enn.* 5, l. 1, c. 6.

(2) Μηδὲν ἐστι μηδὲ τῶν ἐσχάτων ; ὃ μὴ δύναμιν εἰς τὸ γεννᾷν ἔχει. *Enn.* 5, l. 3, c. 16.

nées et qu'il ne participe point du néant, et dans chaque espèce, pour l'universalité de l'espèce, parce qu'il est de la nature des idées d'être actuellement causes exemplaires, et que par conséquent il doit exister toujours quelque image de chaque idée. Un individu au contraire, par le fait seul de sa nature individuelle, participe du néant et peut être stérile.

Le produit ne peut en aucun cas être égal à son producteur (1). La raison en est toute simple; Dieu, source de l'être et de la puissance, communique d'abord à l'hypostase la plus rapprochée de lui la plus grande part de cette puissance et de cette fécondante énergie qui découle de son sein; mais à mesure que l'on descend l'échelle des êtres, à mesure que l'on s'éloigne de Dieu et que l'on tombe dans la génération, les êtres, de plus en plus imparfaits ne participent plus que faiblement à la puissance divine, *ὁμογενὲς γὰρ ἀεὶ δεῖ τὸ γεννώμενον εἶναι, ἀσθενέστερον μὲν, τῷ ἐξίτηλον καταβαῖνον γίγνεσθαι* (2). La puissance de produire devient ainsi une marque de perfection dans l'être, et l'on peut mesurer, par le produit la dignité du producteur; aussi Plotin n'hésite-t-il pas à déclarer que plus la cause est parfaite, plus petit est l'intervalle qui la sépare de son effet, et que si la cause est la perfection elle-même, entre elle et son produit il n'y a que la différence strictement nécessaire pour sauver le principe des indiscernables. *Ὅταν*

(1) *Ὑπόστασιν δὲ εἶναι καὶ οὐσίαν ἐξ οὐσίας, ἐλάττω μὲν ποιησαμένης, οὖσαν δὲ ὅμως, ἀπιστειν οὐ προτήκει. Enn.* 3, l. 5, c. 3.

(2) *Enn.* 3, l. 8, c. 4.

δὲ καὶ τὸ ἄριστον ἢ τὸ γεννῆσαν, ἐξ ἀνάγκης συνέστιν αὐτῷ, ὡς τῇ ἑτερότητι μόνον κεχωρίσθαι (1).

Le principe des indiscernables est-il donc déjà sous sa forme propre dans Plotin? Non, il y est enveloppé et comme caché dans la théorie de la proportion continue, l'une des conséquences de la génération universelle. Cette théorie de la génération continue, présentée dans le *Timée* sous un appareil si bizarre (2), et qui, même dans Plotin, porte à peine les caractères d'une doctrine scientifique, développée plus tard, approfondie, se résumera dans les deux grands principes de la philosophie leibnitienne, le principe des indiscernables et celui de l'analogie et de l'uniformité des lois de la nature, « natura non operatur per saltus. » Plotin, qui l'adopte sans en connaître toute la portée, et qui y a été conduit, en partie par la théorie des idées, en partie par la nécessité, vaguement sentie, de ne pas laisser une solution de continuité s'introduire dans l'unité de l'être total, Plotin l'exprime en disant que tout produit est, autant que possible, semblable à son producteur (3). Comme la lumière est semblable au soleil qui la produit, chaque hypostase engendrée doit conserver les caractères de l'être dont elle émane, ἀποσώζειν πολλὰ αὐτοῦ, καὶ εἶναι ὁμοιώματα πρὸς αὐτό (4).

C'est un beau passage du *Phédon* que celui où So-

(1) *Enn.* 5, l. 1, c. 6.
(2) Cf. Plat., *Timée*, p. 35 sqq.
(3) *Enn.* 5, l. 1, c. 6.
(4) *Enn.* 5, l. 1, c. 7. — Cf. *Enn.* 3, l. 8, c. 4.

crate, énumérant les tentatives de ses devanciers, reproche au Dieu d'Anaxagore de n'agir que sur les êtres qui l'environnent et de perdre sa puissance quand il faut l'exercer trop loin de lui. Platon ne tomba jamais dans une erreur si grossière : son dieu est bien le père des dieux et des hommes, le roi du monde, ce que les Alexandrins appelleront plus tard Θεὸς ἐπὶ πᾶσιν. Cependant, selon le *Timée*, ce grand Dieu n'accomplit pas seul la création, et quand il a organisé la matière et fondé l'harmonie du monde, il laisse aux *νέοι δημιουργοί* le soin de construire les espèces (1). Platon a-t-il réellement admis entre Dieu et les hommes des êtres intelligents et puissants, soumis à Dieu et tirant de lui leur existence comme le reste de la création (2)? Il paraît difficile d'en douter, surtout quand on se rappelle les interprétations symboliques de la mythologie qui avaient cours dans les écoles longtemps avant lui, et le rôle que les pythagoriciens et plus tard Aristote lui-même assignèrent aux astres, et à ce que Platon appelle les chœurs de danse de dieux immortels (3). Quelque imparfaite

(1) Τὸ δὲ μετὰ τὸν σπόρον, τοῖς νέοις παρέδωκε θεοῖς σώματα πλάττειν θνητὰ, τό τε ἐπίλοιπον ὅσον ἔτ' ἦν ψυχῆς ἀνθρωπίνης δέον προσγενέσθαι, τοῦτο καὶ πανθ' ὅσα ἀκόλουθα ἐκείνοις ἀπεργασαμένους ἄρχειν, κ. τ. λ. Plat., *Tim.*, p. 42.

(2) Εἰσὶ δὲ τέτταρες (ἰδέαι), μία μὲν οὐράνιον θεῶν γένος... *Ib.*, p. 39. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἱκανῶς ἡμῖν ταύτῃ, καὶ τὰ περὶ θεῶν ὁρατῶν καὶ γεννητῶν εἰρημένα φύσεως ἐχέτω τέλος. Περὶ δὲ τῶν ἄλλων δαιμόνων καὶ γνῶναι τὴν γένεσιν... *Ib.*, p. 40. Ἐπεὶ δ' οὖν πάντες ὅσοι τε περιπολοῦσι φανερῶς καὶ ὅσοι φαίνονται καθ' ὅσον ἂν ἐθέλωσι θεοὶ γένεσιν ἔσχον, λέγει πρὸς αὐτοὺς ὁ τόδε τὸ πᾶν γεννήσας τάδε· θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων, ἃ δι' ἐμοῦ γενόμενα ἄλυτα ἐμοῦ γ' ἐθέλοντος. *Ib.*, p. 41.

(3) Παραδέδοται δὲ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων καὶ παλαιῶν, ἐν μύθου σχήματι καταλελειμμένα τοῖς ὕστερον, ὅτι θεοί τε εἰσιν οὗτοι, καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην

idée que nous ayons de l'infini, il y a toujours entre lui et nous des abîmes où l'imagination a besoin de rêver des intermédiaires; comme si la distance pouvait être diminuée entre deux termes qui n'ont pas et ne peuvent avoir de mesure commune!

Cette doctrine des intermédiaires entre Dieu et le monde devient, chez les Alexandrins, une théorie importante qui se lie au système entier de leur métaphysique. Je ne parle pas de ces myriades de dieux, d'anges et de démons dont les successeurs de Plotin peuplèrent le ciel et la terre; ces personnifications des forces de la nature, ces esprits élémentaires comme on pourrait déjà les appeler, ne paraissent guère dans la philosophie de Plotin (1), qui tout occupé des grands principes et des lois générales, n'a pas cette ardente et puérile curiosité de Jamblique pour les mystères, la théurgie et les arts divinatoires; mais le système de Plotin repose presque tout entier sur des proportions et des harmonies. Les vides, si l'on peut s'exprimer ainsi, sont partout comblés avec soin, et tout l'effort de l'esprit se porte à rattacher le Premier au Dernier par une série d'intermédiaires qui ne laisse nulle part l'esprit en suspens, et qui a pour but d'amoindrir les difficultés en les répandant sur un plus grand nombre d'êtres, tentative réfutée d'avance par Aristote qui en fit un de ses griefs contre la théorie des idées. Quelle est

φύσιν. Τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσήχθη πρὸς τὴν πειθὼ τῶν πολλῶν, καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν. Arist., *Mét.*, l. 12, c. 8.

(1) Voyez pourtant, *Enn.* 3, l. 5, une théorie complète des dieux et des démons. — Cf. ci-après, l. 2, c. 8, *De la Providence*.

la méthode de Plotin? La dialectique, qui, partant du plus bas, ne laisse aucun caractère, aucune différence sans lui assigner une place dans la hiérarchie des êtres. Que l'on parcoure l'échelle dialectique depuis Dieu jusqu'à la matière; où est le vide? Où est l'intervalle qui ne soit comblé? Toute cette étrange théorie numérique du *Timée* se rattache par des liens étroits à la méthode dialectique commune à Plotin et à l'école platonicienne; elle est l'expression symbolique d'un des résultats nécessaires de cette méthode. Si de la dialectique on passe à la psychologie, trois facultés principales résument, selon Plotin, toutes les puissances de notre âme, l'expérience sensible, la raison, l'enthousiasme. Y a-t-il entre ces trois facultés différence de nature ou de degré seulement? Différence de nature sans doute; et pourtant l'expérience participe de la raison et la raison de l'enthousiasme; et cette participation n'est pas fixe: elle peut augmenter, diminuer (1) ; le don de Dieu, l'amour, la réminiscence, la volonté, la prière peuvent rapprocher les distances et réunir en une seule puissance toutes ces facultés distinctes. Il y a plus, non-seulement les diverses facultés d'un même être, mais cet être lui-même, fût-il intelligent, fût-il libre, en un mot fût-il ce que dans le langage de la philosophie moderne on appelle une personne, cet être peut arriver à se perdre lui-même, à s'abîmer dans le sein d'une nature supérieure; il peut, il doit

(1) *Voyez* ci-après, l. 2, c. 9, sur la *Psychologie de Plotin.*

aspirer à se rapprocher assez de l'infini pour s'y confondre (1). Où sont donc à ce prix les abîmes ? Tout s'enchaîne et se lie, et Dieu lui-même semble n'être plus que le premier terme d'une proportion.

C'est parce que l'univers forme un tout rempli d'harmonie, et dans lequel il n'y point d'abîmes, point de néant, c'est parce que toutes les parties qui le composent correspondent entre elles, et se touchent pour ainsi dire par une communication non interrompue ; c'est pour cela que le ciel, avec les astres dont il est peuplé, est un livre ouvert où nous pouvons lire les événements (2). L'influence mystérieuse qu'on attribue aux astres est vaine et chimérique (3) ; mais s'ils ne produisent pas les événements, ils les annoncent. C'est ainsi qu'on peut présager le caractère et la conduite d'un homme par les traits de sa figure (4).

Il ne résulte de là aucune contradiction avec les principes plus généraux, aucune diminution de Dieu, aucune assimilation du créateur à la créature. Plotin établit une proportion continue qui comble tous les intervalles et rapproche en un sens la nature de Dieu de celle du monde ; c'est qu'en effet le monde fait partie de Dieu lui-même ; et si Plotin avait la claire et nette intelligence de sa propre théorie, il distin-

(1) *Voyez* l. 2, c. 11.
(2) *Enn.* 2, l. 3, c. 7.
(3) *Enn.* 2, l. 3, c. 1, sqq. — Cf., c. 10.
(4) *Ibid.*, c. 7 et 8.

guerait ce qui peut être affirmé de Dieu en tant qu'infini, et ce qui peut en être affirmé en tant qu'infini enveloppant le fini. Cette différence est précisément celle que Spinoza exprimera plus tard par la distinction des attributs de Dieu et de ses modes. Spinoza a sur Plotin l'immense avantage de se sentir rationaliste, tandis que Plotin se croit mystique. Plotin se trouble à chaque instant; Spinoza, avec moins de génie peut-être, est supérieur à Plotin de toute la force que communique à sa pensée la méthode des géomètres. Il n'y a donc pas contradiction dans Plotin à admettre la distinction radicale de Dieu et du monde et la théorie de la proportion continue, parce que ses distinctions sont des distinctions de nature et non de lieu et de substance. Le monde est radicalement différent de Dieu, mais il est en Dieu, comme mes actes sont différents de moi-même, quoiqu'ils n'existent et ne puissent exister qu'en moi.

La théorie de la proportion continue n'atténue pas les différences jusqu'à les réduire à n'être plus que des infiniment petits. Dans les derniers degrés de l'être, les causes, énervées, ne produisent que de faibles effets, et laissent un long intervalle entre elles-mêmes et leurs produits. Il est vrai qu'en parlant des causes les plus parfaites, Plotin semble réduire à l'*altérité* la différence qui les sépare de leurs émanations; mais lorsqu'un attribut dépend de la situation même d'un être par rapport à un autre, cet attribut demeure évidemment incommunicable. Par exemple, s'il est vrai

qu'une cause naturelle produit nécessairement selon tout ce qu'elle est, c'est-à-dire que toute cause naturelle façonne ses effets à sa propre image, toute cause mettra dans son produit une puissance d'engendrer, inférieure, mais analogue à la sienne, et chaque hypostase intermédiaire entre le Premier et le Dernier sera effet, par rapport à ce qui la précède, cause par rapport à ce qui la suit; et cependant la première de toutes les causes ne peut pas rendre son effet participant de sa priorité, et le premier effet ne suppose pas une cause qui ressemble à son produit au point d'être elle-même produite.

Il faut donc pour ce principe, comme pour tout autre, admettre les dérogations nécessaires. Il y a dans la philosophie de Plotin un principe supérieur au principe même de la proportion continue et aux deux lois d'expansion et d'attraction universelles, c'est le principe de l'absolue immutabilité de Dieu, en vertu duquel l'existence n'est pas univoquement possédée par Dieu et par nous. Ce principe est le principe de la théologie, et les autres ne gouvernent que le monde inférieur de la génération et du mouvement. Dieu demeure donc en possession de son éternité solitaire, à jamais séparé de la nature du monde dont il exclut tous les attributs, en dépit de la proportion continue qui enveloppe tout le reste. A la fois sans essence, et possédant l'essence intelligible, sans quantité, sans qualité, sans action; hors du temps et de l'espace, dépourvu de mouvement sans être en repos, intelligible suprême, sans être

intelligible, il est l'esprit et l'âme par excellence, et pourtant il n'est ni âme, ni esprit. C'est qu'il est le Premier ; et que cet attribut, avec toutes les conséquences qu'il entraîne, est absolument et nécessairement incommunicable. Comment serait-il la source de toute intelligence, s'il était lui-même une intelligence ? Et de tout être, s'il était ? Et de toute puissance, si lui-même était une puissance ? Γεννητικὴ γὰρ ἡ τοῦ ἑνὸς φύσις οὖσα τῶν πάντων, οὐδὲν ἐστὶν αὐτῶν (1). On dit quelquefois : Dieu est la cause de lui-même ; à la bonne heure, si l'on veut dire par là qu'ayant par sa propre essence la plénitude de la perfection, il ne peut rien recevoir d'un autre principe ; mais si l'on entend qu'il existe avant lui-même, qu'il est producteur et produit tout à la fois, qu'il donne et reçoit dans le même moment, ce n'est plus qu'une contradiction ridicule (2).

Cependant quoique Dieu ne subisse aucune loi, comme il est la raison et en quelque sorte la substance des lois qui régissent le monde, tout séparé qu'il est des autres natures, la loi des analogies n'est rompue qu'en apparence, elle n'est rompue que pour nos faibles yeux, que la nature éternelle

(1) Ἄμορφον δὲ ἐκεῖνο καὶ μορφῆς νοητῆς· γεννητικὴ γὰρ ἡ τοῦ ἑνὸς φύσις οὖσα τῶν πάντων οὐδέν ἐστιν αὐτῶν, οὔτε οὖν τι, οὔτε ποιὸν, οὔτε ποσὸν, οὔτε νοῦν, οὔτε ψυχήν, οὐδὲ κινούμενον, οὐ δ' αὖ ἑστὼς, οὐκ ἐν τόπῳ, οὐκ ἐν χρόνῳ, ἀλλὰ τὸ καθ' αὑτὸ μονοειδὲς, μᾶλλον δὲ ἀνείδεον, πρὸ εἴδους ὂν παντὸς, πρὸ κινήσεως, πρὸ στάσεως. *Enn.* 6, l. 9, c. 3.

(2) Οὐ τοίνυν οὐδ' ἀγαθὸν αὑτῷ, ἀλλὰ τοῖς ἄλλοις. Ταῦτα γὰρ καὶ δεῖται αὐτοῦ, αὐτὸ δὲ οὐκ ἂν δέοιτο ἑαυτοῦ· γελοῖον γὰρ, οὕτω γὰρ ἂν καὶ ἐνδεὲς ἦν αὐτοῦ, οὐδὲ βλέπει δὴ ἑαυτό· δεῖ γάρ τι εἶναι καὶ γίγνεσθαι αὐτῷ ἐκ τοῦ βλέπειν. *Enn.* 6, l. 7, ch. 41.

éblouit, et qui confondent ce qui est au-dessus de l'être avec ce qui n'est pas l'être. Si l'être n'est pas en Dieu comme en nous, il y est éminemment. Dieu possède éminemment tout ce qu'il met dans les créatures, puissance, liberté, intelligence; il est par excellence, le bien, la réalité, la vie. Πηγὴ οὖν τοῦ εἶναι καὶ διὰ τί εἶναι ὅμου ἄμφω διδοῦσα· ἀλλὰ οἷα τὰ γινόμενα πολὺ ἀρχετυπώτερον καὶ ἀληθέστερον, καὶ μᾶλλον ἡ κατ' ἐκεῖνα πρὸς τὸ βέλτιον τὸ ἀφ' οὗ ταῦτα (1). On peut dire qu'il tient le premier rang parmi les êtres, car tout découle de lui, tout aspire à lui, et lui, ne dépend de rien; on peut dire aussi qu'il n'a point de rang, qu'il est élevé bien au-dessus de tous les êtres, parce qu'il est lui-même le Premier, le parfait, l'absolu. Οὐδ' ὑπερτάτην ἔχων τάξιν μᾶλλον δ' οὐκ ἔχων, ἀλλ' ὢν ὑπέρτατος αὐτὸς, δοῦλα πάντα ἔχει (2).

Dans un de ses ouvrages où il traite particulièrement de la morale, Plotin recommande d'imiter Dieu non-seulement par la pratique des plus hautes vertus, mais par ces vertus d'un ordre inférieur, qui supposent des passions à dompter, des obstacles à vaincre, et qu'il appelle vertus politiques. Si nous devons, dit-il, pratiquer de telles vertus pour nous rendre semblables à Dieu, serait-ce qu'elles se trouvent en lui, et avec elles, ces misères, ces infirmités, leur cortége nécessaire? Plotin répond d'abord qu'on peut se rapprocher d'un être par des attributs qu'il ne saurait avoir; on se rapproche du feu par la

(1) *Enn.* 6, l. 8, c. 14.
(2) *Enn.* 6, l. 8, c. 16.

chaleur, quoique le feu ne soit pas chaud (1); mais il ajoute ensuite que toutes les perfections sont en Dieu, quoiqu'elles n'y soient pas sous les formes que nous leur connaissons, et qu'elles y aient une plénitude que nous ne saurions ni percevoir ni imaginer (2). Cette idée, s'il l'avait poursuivie, aurait éclairci à ses yeux le sens de l'ἐπέκεινα τοῦ ὄντος, et l'aurait conduit à établir sur de meilleures bases la théorie des rapports de Dieu et du monde.

Il fallait qu'après avoir fait éclater la parfaite unité de l'être du monde en établissant que rien ne peut ni être ni être conçu en dehors de Dieu, Plotin se montrât conséquent avec lui-même, en mettant dans la nature des êtres multiples, dans leurs mouvements, dans leurs rapports, un ensemble, une harmonie, un enchaînement qui reproduisît en quelque sorte l'unité de la substance, et en fût comme la vivante expression. La loi de l'émanation universelle qui nous montre tous les êtres attachés les uns aux autres par une filiation constante, et qui les dispose dans un ordre régulier, suivant une proportion continue, tend directement à cette imitation de l'unité, nécessaire dans la philosophie de Platon à cause du plan de l'univers et de la providence de Dieu, deux fois nécessaire dans le système de Plotin, à cause de l'unité radicale de la substance et du déterminisme universel qui en est la suite. La loi de l'aspiration universelle, tout en exprimant une tendance op-

(1) *Enn.* 1, l. 2, c. 1.
(2) *Ib.*, c. 2.

posée, concourt au même but. La force qui sort de Dieu pour engendrer les créatures, et l'effort par lequel les créatures se ramènent à Dieu en aspirant vers lui, unissent profondément tous les êtres entre eux, et avec leur source commune, principe d'où tout est sorti, fin suprême où tout vient se rattacher. Ce sont les deux courants de la vie éternelle, répandue à pleines mains, pour chaque instant qui s'écoule, dans des espaces infinis, et sans cesse attirée vers cet abîme sans fond de l'existence absolue, vers cette perfection, cette plénitude, cette puissance que nous appelons Dieu et qui contient à la fois tous les êtres et la raison de tous les êtres (1). Les lois de la génération et de l'amour expliquent la multiplicité et le mouvement, et trouvent elles-mêmes leur explication et leur fin dans l'unité de la substance.

C'est ainsi que Plotin reproduit dans sa physique générale les principaux traits de la philosophie de Platon et de celle d'Aristote. Si le dieu de Platon produit d'abord l'âme du monde, et les dieux, qui à leur tour façonnent les espèces inférieures, si celui d'Aristote, renfermé dans la contemplation de lui-même, n'en est pas moins l'unique but vers lequel toute la nature conspire; si ce Dieu ignorant du monde en est pourtant le roi, ou comme eût dit un grec, le χορηγός, s'il y fonde l'harmonie par sa présence, comme le Dieu de Platon par sa volonté, la

(1) Ταῦτα δὲ ἐκ μιᾶς πηγῆς οὕτως ἦλθεν οὐ λελογισμένης, ἀλλὰ παρεχούσης ὅλον ἀθρόον τὸ διὰ τί καὶ τὸ εἶναι. *Enn.* 6, l. 8, c. 14.

divinité mystérieuse que la philosophie enthousiaste de Plotin élève au-dessus de l'intelligence et de l'être, engendre comme le δημιουργός, attire comme la Pensée de la Pensée ; elle meut comme désirable et intelligible, et en même temps comme cause efficace ; elle est immuable dans son fond, quoiqu'elle enveloppe en soi le mouvement et la vie, nécessaires manifestations de son être.

C'est donc une loi éternelle que tout être engendré aime son producteur et le désire, ποθεῖ δὲ πᾶν τὸ γεννῆσαν τὸ γεννηθὲν, καὶ τοῦτο ἀγαπᾷ (1). Comme la loi de la génération universelle tend à la multiplicité et la développe sans cesse, la loi de l'aspiration universelle tend à reproduire l'unité. L'une constitue le πρόοδος ; l'autre, l'ἐπιστροφή. Πρόοδος, ἐπιστροφή, voilà toute l'histoire du monde.

Un principe essentiel de la philosophie de Spinoza, c'est que toute chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être (2). Dans Plotin, au contraire, toute chose enveloppe deux puissances et produit deux efforts qui tendent l'un et l'autre à détruire son individualité ; par la génération, elle se répand en quelque sorte dans le multiple ; par l'amour, elle aspire à s'abîmer dans le sein de Dieu. C'est que si Spinoza est panthéiste comme Plotin, il n'est pas mystique comme lui. Un panthéiste qui est et veut demeurer sincèrement rationaliste, est obligé d'admettre cet effort de l'individu pour persévérer

(1) *Enn.* 5, l. 1, c. 6.
(2) Spinoza, *Ethique*, 3e part., prop. 6.

dans son être; car n'ayant pas la distinction de substance, il a recours à cet effort pour constituer l'individu.

Si la génération procède pas à pas, sans franchir d'intervalles, donnant toujours pour produit à chaque cause, l'être qui par le degré comme par l'essence lui est le plus analogue, l'ἐπιστροφή est moins régulière; des lois moins inexorables l'assujettissent à la proportion continue. Quel que soit l'effort d'une philosophie panthéiste pour sauver l'identité des essences individuelles, jamais cette identité, dans une telle philosophie, n'aura la force d'un principe. Comment immobiliser à jamais un être dans sa nature individuelle, lorsqu'on met en avant le principe de l'unité radicale de la substance, lorsque la multiplicité est un mal, ou plutôt lorsqu'elle est à la fois le caractère et la source de tout ce qui est mauvais? Il y a toujours, dans une philosophie panthéiste, un principe nécessaire que l'on subit sans l'expliquer; c'est l'existence du multiple, ou la loi d'expansion, qu'on admet uniquement pour ne pas rompre avec l'expérience. L'élément de concentration, l'attraction universelle, ou l'amour, est en quelque sorte un correctif de cette expansion nécessaire: on peut conclure l'existence de l'amour du principe même de l'unité de la substance, lorsqu'une fois la nécessité de l'expansion a été reconnue, mais cette expansion même, source de toutes les difficultés et de toutes les contradictions, et qui est déjà, sous sa forme propre, une dérogation au principe de l'unité absolue, la philo-

sophie panthéiste la repousserait toujours, sans l'évidence expérimentale qui la contraint, en dépit de tout raisonnement, d'admettre la multiplicité. A peine les panthéistes ont-ils fait, malgré eux, cette concession d'admettre l'expérience, et la réalité des objets de l'expérience, que leur unique soin désormais n'est plus que d'atténuer cette réalité inexplicable. Le monde sensible ne contient plus que des apparences; c'est un rêve, une ombre, un pur rien; ces existences individuelles, qu'il faut bien subir, n'ont qu'une durée passagère; le progrès vers lequel elles marchent, consiste à s'anéantir dans le sein de l'unité absolue, c'est-à-dire à changer ce mode d'existence individuelle, qui est une participation du néant, pour l'existence universelle, qui est la plénitude de l'existence. Ainsi l'identité n'appartiendra du moins d'une façon complète qu'à la totalité de l'être; les autres identités n'en seront que des images. Il n'y aura donc pas, à proprement parler, et dans un sens rigoureux, d'individus, puisque l'individualité pourra se perdre. De là, dans les détails du système, la théorie de la métempsycose, plus philosophique et mieux liée à tout l'ensemble de la doctrine chez les Alexandrins que dans les autres écoles; de là cette analogie universelle, cette proportion continue, qui grâce aux intermédiaires qu'elle introduit entre toutes les espèces de l'être, réduit les différences à n'être plus que des différences de degrés, ou plutôt de nuances; de là cette facilité accordée à la plupart des êtres de se sim-

plifier, même dès cette vie, c'est-à-dire, de dégager en eux l'universel ou le divin, en se dépouillant de plus en plus de leurs caractères spécifiques; de là enfin, l'ἕνωσις substituée, comme terme de la destinée humaine, à l'imitation et à la contemplation de Dieu, seule règle imposée à l'homme par les écoles rationalistes, seule récompense qu'elles lui promettent. L'efficace des expiations, l'ardeur d'un amour qui s'attache à Dieu sans s'arrêter aux créatures, la force d'une pensée qui déchire tous les voiles et contemple l'Unité même dans son sanctuaire, peuvent transporter un être, du plus humble degré de l'être jusqu'à la perfection absolue, et l'affranchir en un instant des degrés intermédiaires. Souvent l'âme s'élance ainsi, dans un moment d'enthousiasme, oublie le corps, les passions, toutes les traces d'individualité, s'unit entièrement à Dieu, et voit, pour ainsi dire, en elle-même la perfection infiniment infinie; mais à peine a-t-elle joui de ce bonheur, qui fait l'éternelle félicité de Dieu, que cet éclair disparaît, la nuit se fait dans cette âme un instant illuminée; le corps fait sentir son poids, la chaîne est rivée de nouveau, et l'individu se reconnaît, rejeté loin de Dieu, pour recommencer sa course et tenter de nouveaux efforts (1); Dieu, prenant pitié de nos peines, nous a laissé ces instants de repos, ces échappées vers un bonheur qui n'est plus, et que la mort doit nous rendre après une vie

(1) Cf. Arist., *Mét.*, l. 12, c. 7.

juste (1). Pour les âmes moins douées ou moins courageuses, l'ἐπιστροφή suit, quoiqu'en sens inverse, la longue et pénible route du πρόοδος. Elle va d'initiations en initiations, de découverte en découverte, employant sans cesse le bien qu'elle vient d'obtenir à se rendre digne d'un bien plus parfait, et remontant jusqu'à Dieu, degré par degré, tandis que les âmes amoureuses sont immédiatement ravies au plus haut du ciel.

Ces deux lois générales qui régissent le monde, se retrouvent dans le fond de chaque force intelligente, sous la forme des deux tendances primitives qui la dirigent dans son application. Ce sont les deux amours dont parle Platon, le noble amour, que la réminiscence allume et qui a pour objet le beau, le bien, l'essence; l'amour grossier, auquel la sensation fournit sa pâture, et qu'il nous représente, dans le *Timée* et dans le *Phèdre*, sous l'aspect d'une bête féroce, enchaînée comme dans une crèche, dans les basses régions de notre corps, turbulente, désordonnée, ennemie du bien, ardente pour le mal, et désirant passionnément de procréer des enfants. Plotin, par une analyse encore plus savante, rattache ces deux amours à l'amour du bien ou de l'être, inhérent à toute nature, et cet appétit de la réalité et de l'être, à l'essence même de la substance unique, dont nous ne sommes tous que des modes.

(1) Ζεὺς δὲ πατὴρ ἐλεήσας πονουμένας θνητὰ αὐτῶν τὰ δεσμὰ ποιῶν περὶ ἃ πονοῦνται, δίδωσιν ἀναπαύλας ἐν χρόνοις, ποιῶν σωμάτων ἐλευθέρας. *Enn.* 4, l. 3, c. 12.

En nous étudiant nous-mêmes, nous découvrons en nous les secrets de la nature, et nous vérifions par l'observation toutes les données spéculatives. Là, nous trouvons la notion d'existence individuelle inséparable de l'idée de force; là, nous sentons directement la défectibilité de notre substance; là, nous voyons cette force même que nous sommes, rester dans un repos semblable à la mort, si quelque mobile ne la pousse pas à l'action; nous analysons les divers mobiles, et nous apprenons à les diviser en deux classes principales, selon qu'ils tendent à nous élever vers l'unité ou à nous entraîner vers le multiple, selon qu'ils ont pour objet la simplification de notre être, ou la génération d'êtres inférieurs. Enfin nous reconnaissons que tout amour a pour objet ce qui est aimable; et que les deux puissances ennemies, qui établissent en nous cette lutte entre le devoir et les intérêts sordides d'où la philosophie nous apprend à sortir victorieux, ont une même origine dans la sensibilité native qui est l'occasion de nos actes, comme notre force en est la cause, comme le bien en est le but; que l'amour de la génération tient à l'erreur d'une âme grossière incapable d'apercevoir la vérité elle-même, et, qui pressée par le besoin de la vérité, et ne pouvant en saisir que l'ombre, s'attache aux vaines images que le multiple nous fait paraître. Le même amour, si pur dans le ciel, si noble encore, même après la chute, dans les âmes philosophiques, peut devenir l'amour déshonnête, par le mélange des passions et de la ma-

tière (1). Déjà Platon avait établi que le mal ne peut être aimé pour lui-même, mais pour ce qu'il y a d'être ou de bien dans tout ce qui n'est pas un pur néant; et de là sortait pour lui la doctrine que toute faute est une erreur.

Sans le bien, tout serait immobile, car le principe du mouvement, sans la cause finale, n'a point d'efficace. De même, sans l'idée du bien, tout être, fût-il une force, demeure inactif. Quelque mouvement que nous fassions, nous le faisons en vue du bien, soit que nous ayons une connaissance claire de sa nature, ou que nous la cherchions où elle n'est pas. La contemplation du bien est donc la cause de tout amour, même de cet amour, qui par le fait, nous écarte du bien, puisqu'il nous fait tendre au multiple, Θεωρία ἡ γένεσις (2). L'être qui trouve l'idée du bien en lui-même, se recueille comme dans un sanctuaire, concentre sur cette idée sa pensée et son amour, et loin de se répandre au dehors, ne songe qu'à échapper au multiple; mais celui qui se sent déshérité, qui cherche en vain en lui-même cette idéale beauté, dont la notion obscure et confuse l'agite et le tourmente, cherche à diminuer sa misère, en produisant; il espère trouver dans son produit, la beauté qui n'est pas en lui-même (3).

Aimer est à la fois une marque de faiblesse, et une

(1) *Enn.* 2, l. 3, c. 11. — Cf. *Enn.* 1, l. 8, c. 15.

(2) *Enn.* 3, l. 8, c. 4.

(3) Τὸ μὲν οὖν μὴ γεννᾷν ἐθέλον, μᾶλλον αὐταρκέστερον τῷ καλῷ· τὸ δὲ ἐφιέμενον ποιῆσαι, καλὸν τε ἐθέλει ποιεῖν ὑπ' ἐνδείας, καὶ οὐκ αὐτάρκες· καὶ εἴπερ τοιοῦτον ποιήσει· οἴεται εἰ ἐν καλῷ γενήσεται, κ. τ. λ. *Enn.* 3, l. 5, c. 2.

condition de la puissance; car il n'y a pas d'amour sans désir, ni de désir sans privation, et il n'y a pas non plus de perfectionnement sans action, ni d'action sans amour et sans désir. De là, cette ingénieuse allégorie de Platon, qui ôte l'amour du rang des Dieux, le relègue parmi les démons et lui donne pour père et pour mère, Πόρος et Pénia, l'abondance et la pauvreté (1). Plotin dans un long commentaire où il relève l'une après l'autre toutes les circonstances du récit (2), insiste sur cette misère innée de l'amour, sur cet insatiable désir qui survit même à la possession de l'objet, et qui, loin de s'apaiser par la pâture qu'on lui donne, s'en nourrit comme d'un aliment, et n'en devient que plus fort et plus passionné. L'amour subsiste tant que la créature elle-même subsiste, tant qu'elle reste séparée de la source éternelle de l'être, παγὰν ἀεννάου φύσεως, tant qu'elle a conscience de sa limitation et qu'elle se sent puissante pour marcher en avant à la conquête de la Beauté et de l'Essence. Si l'amour disparaissait du monde, l'être et la vie sortiraient du sein de Dieu sans y rentrer, tout serait entraîné par le πρόοδος vers le désordre et le néant; s'il s'éteignait dans un être, la force que possède cet être, ou plutôt la force qui est cet être même, dépourvue de mobile, demeurerait inerte, sans action et sans efficace. L'amour est donc en nous sinon la cause, au moins l'occasion de la vie; il en est la condition,

(1) Platon, *le Banquet.*
(2) *Enn.* 3, l. 5, c. 7, 8 et 9.

le gardien; il est ce démon, attaché à nos pas, et qui, selon la fable, nous commande le bien, nous écarte du mal, nous pousse sans cesse en avant dans la voie qui mène à Dieu (1). Pour que l'amour s'éteigne, il faut que l'être soit anéanti dans son fond, c'est-à-dire, qu'il perde sa puissance; mais aucun être ne se perd (2), car le tout est toujours identique à lui-même; ou que l'être, par la force de son amour, dépouillé de sa nature individuelle, se confondant avec Dieu dans une même unité, n'éprouve plus ni besoin, ni désir, et perde la possibilité d'aimer, en quittant la génération et le mouvement (3). On dit de Dieu qu'il est l'amour et le désirable, comme on dit de lui qu'il est l'être, la pensée et l'intelligible, parce que toute perfection en tout genre descend de lui; mais il n'est pas moins supérieur au désirable et à l'amour qu'à l'être et à la pensée. Il ne pourrait aimer que lui-même. Il est l'objet de son propre amour, comme il est l'effet de sa puissance; et nous parlons ainsi dans notre faiblesse pour faire entendre seulement qu'il est le Premier et l'Absolu (4).

(1) *Enn.* 3, l. 5, c. 4.

(2) Ἀπολεῖται οὐδὲν τῶν ὄντων, ἐπεὶ κἀκεῖ οἱ νόες οὐκ ἀπολοῦνται, ὅτι μὴ εἰσὶ σωματικῶς μεμερισμένοι εἰς ἕν, ἀλλὰ μένει ἕκαστον, ἐν ἑτερότητι ἔχον τὸ αὐτὸ, ὅ ἐστιν εἶναι. *Enn.* 4, l. 3, c. 5.

(3) Οὕτω τοι ὁ ἔρως ὑλικός τις ἐστὶ, καὶ δαίμων οὗτός ἐστιν ἐκ ψυχῆς καθ' ὅσον ἐλλείπει τῷ ἀγαθῷ, ἐφίεται δὲ γεγεννημένος. *Enn.* 3, l. 5, c. 9.

(4) Καὶ ἐράσμιον καὶ ἔρως ὁ αὐτὸς, καὶ αὐτοῦ ἔρως, ἅτε οὐκ ἄλλως καλὸς, ἢ παρ' αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ. *Enn.* 6, l. 8, c. 15.

CHAPITRE VIII.

DE LA PROVIDENCE.

Plotin ne peut se passer du dogme de la Providence pour établir la partie morale de son système. Contradiction entre le dogme de la Providence et la philosophie générale de Plotin. Comment le dieu de Plotin connaît le monde. Il ne l'aime pas. Il ne le produit pas librement. Théorie de Plotin sur la liberté divine. Optimisme.

L'étude de la Providence va nous introduire dans une partie toute nouvelle de la spéculation de Plotin. Recueillons rapidement les principaux caractères de ce que nous avons jusqu'ici parcouru.

Le point de départ de Plotin est la dialectique et la théorie des idées. Il ne s'occupe d'abord que de réfuter les doctrines sensualistes, et de prouver l'existence d'un monde intelligible, type éternel et immobile du monde de la variété et du mouvement. Cela fait, une autre carrière s'ouvre devant lui. Les idées, prises dans leur totalité, sont multiples; elles supposent au-dessus d'elles une intelligence, qui les conçoit; elles sont immobiles : causes exemplaires du monde, elles n'en sont point les causes efficientes, et par conséquent elles n'expliquent qu'à demi son existence, si au modèle et à la matière on

n'ajoute encore l'ouvrier ; enfin, toutes les idées, enchaînées l'une à l'autre dans les liens d'une hiérarchie parfaite, conduisent fatalement la pensée vers une idée supérieure, la première de toutes, la seule qui se suffise à elle-même et remplisse d'une façon complète et absolue les conditions de l'existence nécessaire (1). La théologie couronne donc, en quelque sorte, l'édifice de la dialectique. Il y a quatre phases diverses dans la théologie de Plotin. D'abord il démontre Dieu et il le fait en véritable platonicien, par la dialectique, c'est-à-dire par la raison ; parvenu à la limite de l'univers créé, où la nécessité de Dieu apparaît sans voile et sans nuage, dès le premier regard qu'il jette sur cette perfection absolue, il se trouble ; il sent que sa raison s'égare, que la dialectique, son instrument, lui fait défaut, que la définition ne s'applique plus, que les principes mêmes de la raison sincèrement interrogés, conduisent à des contradictions manifestes ; et dans ce péril, réduit à douter, ou de Dieu, ou de la portée absolue de la raison, il rompt audacieusement avec tout ce qui précède et se jette dans le mysticisme. Là se place toute cette partie de la philosophie de Plotin dans laquelle il s'efforce de décrire l'absolu, de faire connaître ce qui est au-dessus de l'intelligence, et d'exprimer l'ineffable. Nous avons vu comment ses erreurs sur la nature de la raison et les idées intermédiaires le contraignaient à ce mysticisme, et par suite de quel malentendu, confondant la limitation

(1) Cf. liv. 2, c. 2.

de l'être avec sa condition nécessaire, il prend pour le non-être ce qui est au contraire la possession éminente de l'être, et pour supérieur à la raison ce qui est le fond de la raison même. Dans toute cette spéculation sur la nature du Dieu absolu, Plotin cherche à oublier le monde et lui-même ; il s'attache à cette notion de l'absolu, il la développe, il la commente, il la creuse, il l'approfondit; tantôt éclairé par les plus vives lumières de cette raison qu'il méconnaît, tantôt écrasé sous le poids de ses précédentes erreurs, quelquefois ébloui des vérités qu'il entrevoit, ému d'un sentiment religieux exalté et d'un enthousiasme contagieux et sublime, qui explique son erreur et celle de ses disciples, et fait penser involontairement à ce que lui-même disait de Porphyre : prêtre, philosophe et poëte. De cette théologie supérieure, Plotin descend à la production du monde, par la trinité, la loi des émanations, la loi de l'amour et la théorie de la proportion continue; c'est un nouveau pas que fait sa philosophie (1). D'abord absorbée dans les universaux, puis appliquée à l'étude et à la contemplation de l'absolu, elle cherche maintenant à constituer l'hypothèse du monde en montrant par quelles éternelles lois de la nature, l'être un et indivisible s'épanouit en individus et en phénomènes multiples et par un flux et reflux perpétuel faisant sortir de son sein et y absorbant de nouveau la totalité des êtres, toujours le même et toujours divers, demeure immuable en soi en

(1) Cf. liv. 2, c. 3, 5.

même temps qu'il produit en lui-même la vie et ses phénomènes variés à l'infini (1). Jusque-là, de quoi s'agit-il? De la raison et de l'enthousiasme, des idées et de l'unité, de la nature métaphysique du monde, de ses lois nécessaires et éternelles. La liberté, la morale, la volonté n'apparaissent pas encore dans le système de Plotin; l'absolu, la substance, la cause nécessaire le constituent tout entier; il explique plutôt l'être que le mouvement, plutôt le mouvement que la vie. Cependant toute cette philosophie néoplatonicienne, qu'on a si souvent appelée théologique et divine, est aussi une philosophie humaine; née dans la plus grande crise morale que l'humanité ait jamais subie, elle ne peut pas s'abîmer dans des théories de métaphysique pure; elle doit parler à l'homme de lui-même, de sa destinée, de ses droits, de ses devoirs. Elle doit établir entre lui et ce grand Dieu qu'elle place si haut par delà le temps et l'espace, des liens fondés sur l'intelligence et l'amour. Au début c'est la destinée humaine qui l'occupe; son premier mot est une exhortation à la vertu forte et résignée, au pur amour, à l'espérance enthousiaste. Que devient l'homme cependant au milieu de cette nécessité qui embrasse tout, de cette unité qui enveloppe tout, sous la main de ce Dieu principe et fin de toutes choses qui donne et absorbe l'être et ne le connaît pas; Dieu inaccessible à l'amour comme à la pensée, placé si près de ma substance que je ne suis rien hors de lui, et pourtant si loin de mon

(1) Cf. l. 2, c. 7.

cœur! Il faut donc que la philosophie de Plotin se transforme de nouveau; qu'elle prononce le mot de liberté, celui d'amour, celui de morale, celui de vertu; et qu'après avoir expliqué l'être du monde, elle explique aussi la destinée humaine. Entre la métaphysique pure et la science de l'homme, Plotin place sa théorie de la Providence.

S'il n'y a point de morale sans liberté, ni de liberté sans Providence, à quelles conditions y a-t-il une Providence? La Providence, c'est un dieu qui non-seulement a fait le monde, mais qui l'a fait volontairement et librement; c'est un dieu qui le connaît et qui l'aime, un dieu qui le conserve, un dieu qui le gouverne, qui conduit par d'inflexibles lois les forces matérielles du monde, par les prescriptions de la morale et par l'attrait de sa grâce les âmes libres et intelligentes; qui loin de nous par sa grandeur en est tout près par sa bonté, qui veille à nos besoins, connaît nos fautes et connaît surtout nos vertus; qui nous relève quand nous succombons à la fatigue, nous punit quand nous avons failli, et nous garde pour récompense, si nous vivons selon sa loi, de le connaître et de l'aimer un jour sans partage. La Providence, enfin, c'est le dieu que les chrétiens désignent d'un seul mot, quand ils l'appellent notre Père.

Le dieu de Plotin peut-il être une Providence à ces conditions? Qu'est-il en soi? Qu'est-il dans son acte?

Le dieu de Plotin est si peu la cause intelligente,

libre et bienveillante du monde, qu'il paraît même incapable d'être cause et d'engendrer l'être à son insu. Il n'est point essence; ni la force, nécessaire à la cause, ni l'être, ni l'intelligence ne sont en lui. Si l'intelligence en soi émane de cette hypostase supérieure à l'intelligence, si l'âme universelle émane à son tour de l'intelligence supérieure à tout mouvement, il semble ou que la force et l'intelligence soient une diminution et comme une dégradation de la nature absolue, ou que le moins engendre le plus, et qu'une hypostase puisse en créer une autre, et pourtant ne pas être cause de l'hypostase qu'elle a créée. Il est vrai qu'en plaçant ainsi son dieu au-dessus de l'être, ce n'est pas un dieu-néant que Plotin veut proclamer; quand on pèse attentivement les motifs qui le déterminent, on comprend qu'en ôtant l'être de Dieu, ce n'est pas l'être qu'il en veut ôter, mais bien les déterminations spéciales de l'être, les conditions de l'existence particulière, inconciliables en effet avec la nature absolue; et lui-même, dans un passage de la sixième *Ennéade*, condamne sa propre formule du dieu supérieur à l'être; il la déclare empruntée au langage de la fable et couverte d'obscurité comme tous les anciens mystères, et l'expliquant ensuite, sans triompher tout à fait de cette difficulté qui pèse toujours sur son esprit: Dieu est au-dessus de l'essence, dit-il, parce qu'il est plutôt principe de l'essence, que l'essence n'est son principe(1). Mais en admettant même que le Θεὸς ἐπέκεινα

(1) Χρὴ δὲ ἴσως καὶ τὸ ἐπέκεινα οὐσίας καὶ ταύτῃ νοεῖσθαι τοῖς παλαιοις λεγό-

τοῦ ὄντος, que le τὸ ἓν ἁπλοῦν de Plotin soit vraiment l'absolu de l'être, cet être absolu n'est-il pas immuable? N'est-il pas en dehors du temps et de l'espace?

Sans nul doute, l'immuable peut agir. Le mouvement n'est la condition de l'acte que dans la nature finie. Le vrai Dieu, à la fois le dieu de la raison et le dieu du monde, est immuable en soi comme le dieu de Plotin et des Éléates; immobile, parce qu'il est la plénitude de la perfection et de l'être, éternel en vertu de cette immobilité, tout-puissant parce qu'il est une entéléchie, sa volonté lui suffit pour créer, sans effort comme sans fatigue, tous les siècles et tous les espaces; mais le dieu immuable de Plotin peut-il agir, quand Plotin a déclaré que l'action le dégrade, quand il a relégué au troisième rang l'âme et la puissance, quand il a posé en principe que la production du mouvement, est déjà du mouvement dans le producteur? Ce dieu peut-il penser quand la pensée immuable constitue la seconde hypostase? Peut-il surtout penser au multiple, lorsque la pensée par excellence n'est que la pensée de la pensée; lorsqu'il faut, selon Plotin, descendre encore un degré et arriver jusqu'à l'âme pour trouver cet entendement, émané de la pensée par excellence, et qui au lieu de se penser lui-même éternel-

μενον δι' αἰνίξεως· οὐ μόνον ὅτι γεννᾷ οὐσίαν, ἀλλ' ὅτι οὐ βουλεύει οὐδὲ οὐσία, οὐδὲ ἑαυτῷ, οὐδέ ἐστιν αὐτῷ ἀρχὴ ἡ οὐσία αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτὸς ἀρχὴ τῆς οὐσίας ὢν, οὐχ αὑτῷ ἐποίησε τὴν οὐσίαν, ἀλλὰ ποιήσας ταύτην ἔξω εἴασεν ἑαυτοῦ, ἅτε οὐδὲν τοῦ εἶναι δεόμενος, ὃς ἐποίησεν αὐτό. *Enn.* 6, l. 8, c. 19.

lement, pense à la fois tout ce qui existe, et connaît la totalité des êtres multiples et mobiles?

En Dieu, tout est attaché, tout est nécessaire. Il n'a point de cause; mais pouvait-il ne pas être? Pouvait-il être autrement (1)? On dit qu'il est à lui-même sa propre cause, qu'il est par sa propre volonté; mais s'il s'est fait lui-même, il a dû nécessairement se faire, et se faire tel qu'il s'est fait (2). Il n'y a point de hasard dans son être, il ne participe en rien du néant. Son acte est-il distinct de sa nature, et n'est-ce pas plutôt sa nature elle-même? Otez cet acte; Dieu, la perfection absolue, est imparfait. Ajoutez à cet acte une modification; imposez-lui une condition; Dieu n'est plus simple. Il n'est donc pas seulement un acte; il est un acte éternel (3). Donc, s'il est nécessaire, et nécessaire tel qu'il est, son acte même est nécessaire. Le hasard n'est pas plus en lui qu'il n'est avant lui. Supposer que Dieu aurait pu ne pas faire ce qu'il a fait ou le faire autrement, ou ne pas le faire de toute éternité, c'est supposer que Dieu pouvait changer, ou être autre, ou ne pas être. C'est vouloir qu'il ne soit pas entéléchie (4).

(1) Ἐδύνατο οὖν ἄλλο τι ποιεῖν ἑαυτὸν, ἢ ὃ ἐποίησεν; ἢ οὕτω καὶ τὸ ἀγαθὸν ποιεῖν ἀναιρήσομεν, ὅτι μὴ ἂν κακοποιοῖ. Οὐ γὰρ οὕτω τὸ δύνασθαι ἐκεῖ, ὡς καὶ τὰ ἀντικείμενα. *Enn.* 6, l. 8, c. 21.

(2) Παρ' αὐτοῦ ἄρα αὐτῷ καὶ ἐξ αὐτοῦ τὸ εἶναι· οὐκ ἄρα ὡς συνέβη οὕτως ἐστίν, ἀλλ' ὡς ἠθέλησεν αὐτός ἐστιν. *Enn.* 6, l. 8, c. 16.

(3) Ἡ δὲ ἐγρήγορσίς ἐστιν ἐπέκεινα οὐσίας καὶ νοῦ καὶ ζωῆς ἔμφρονος· ταῦτα δὲ αὐτός ἐστιν· αὐτὸς ἄρα ἐστὶν ἐνέργεια ὑπὲρ νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ ζωήν. *Ib.*

(4) Cf. Spinoza, *Éthique*, 1re part., prop. 33. Les choses qui ont été produites par Dieu n'ont pu l'être d'une autre façon, ni dans un autre ordre. *Démonstr.* La nature de Dieu étant donnée, toutes choses en découlent néces-

Ce monde, que Dieu fait parce qu'il est dans sa nature de le faire, pourquoi le connaîtrait-il? Connaître, c'est une dualité, c'est une imperfection. Ce principe admis, l'absolu de la connaissance, c'est la connaissance du même par le même. Lorsque Dieu est le parfait, pourquoi s'il connaît, détournera-t-il sa pensée de lui-même? Ce serait penser le néant; la conception du moindre être est une dégradation de la pensée. Pourquoi surtout Dieu voudrait-il ce monde? En a-t-il besoin? Peut-il l'aimer? Peut-il le désirer? On n'ose pas affirmer de Dieu qu'il ait besoin de lui-même, qu'il s'aime, qu'il se connaisse; comment soutenir qu'il aime le monde et qu'il le fait volontairement? Dieu est nécessaire, son action est nécessaire son produit est nécessaire. Le monde est éternel, il ne pouvait ne pas être; il devait être tel qu'il est; il est déterminé dans son tout, dans ses parties, dans son mouvement. Il n'en a pas moins besoin de Dieu : Dieu est la cause nécessaire, le monde est l'effet nécessaire. On ne peut donner place à la liberté, sans introduire du même coup le hasard, et sans séparer le monde de Dieu.

Le monde ne peut ni être sans cause (1), ni avoir

sairement (en vertu de la prop. 16), et c'est par la nécessité de cette même nature qu'elles sont déterminées à exister et à agir de telle ou telle façon (par la prop. 29). Si donc les choses pouvaient être autres qu'elles ne sont ou être déterminées à agir d'une autre façon, de telle sorte que l'ordre de la nature fût différent, il faudrait aussi que la nature de Dieu pût être autre qu'elle n'est.

(1) Τὸ μὲν τῷ αὐτομάτῳ καὶ τῇ τύχῃ διδόναι τοῦδε τοῦ παντὸς τὴν οὐσίαν καὶ σύστασιν, ὡς ἄλογον, καὶ ἀνδρὸς οὔτε νοῦν οὔτε αἴσθησιν κεκτημένου, ὄῆλόν που καὶ πρὸ λόγου, καὶ πολλοὶ, καὶ ἱκανοὶ καταβέβληνται δεικνύοντες τοῦτο λόγοι. *Enn.* 3, l. 2, c. 1.

pour cause un mauvais principe (1); et si le principe du monde est excellent, comment ce principe participerait-il de la liberté, c'est-à-dire du hasard, c'est-à-dire encore du néant? Dieu ne raisonne pas pour produire le monde (2); il n'aime pas le monde, il ne le désire pas, il ne le veut pas; il le produit, parce qu'il est dans sa nature de le produire (3). Dieu porte en soi le monde intelligible, il le connaît éternellement, éternellement il le reproduit (4). L'âme universelle orne et embellit le monde, sans méditer, sans réfléchir, sans songer au monde, en contemplant au-dessus d'elle les idées intelligibles. Ainsi indifférent à son œuvre, renfermé en soi, Dieu laisse la fatigue et le souci aux artisans vulgaires (5); rien ne lui arrive du dehors, ni peine ni plaisir; rien ne le trouble, rien ne le modifie (6); inacessible à tout, content de lui-même, immuable, nécessaire, il ne demande rien à l'homme et n'en peut rien accepter. Où s'adressent nos respects? Où montent nos prières? Le dieu de Plotin n'est ni consolateur, ni vengeur; et s'il lui reste quelque rapport avec le monde, c'est une relation toute métaphysique où la morale n'a rien à voir.

Jusque-là tout s'enchaîne dans la philosophie de

(1) *Enn.* 3, l. 3, c. 2.

(2) *Enn.* 6, l. 8, c. 14. — *Enn.* 4, l. 3, c. 10. — *Enn.* 2, l. 9, c. 2. — *Enn.* 3, l. 3, c. 7.

(3) *Enn.* 5, l. 1, c. 2.

(4) *Enn.* 3, l. 2, c. 1.

(5) *Enn.* 3, l. 2, c. 2.

(6) Οὐδὲν γὰρ ἔξωθεν μήτε προσιὸν ἦδυ, οὗ καὶ ἐπιθυμία ἂν γένοιτο, μὴ παρόντος, ἵν' ἔχῃ, ἢ ἔλῃ. *Enn.* 1, l. 2, c. 1.

Plotin; un seul principe est posé, développé dans toutes ses conséquences; nulle contradiction, nulle complexité. Il reste sans doute à expliquer cette production que l'on déclare nécessaire; mais à vrai dire, c'est une nécessité dont on n'essaye pas de rendre compte; on la subit, parce que le monde est là, et qu'on ne peut le nier, et que cet écoulement nécessaire qui fait du monde la manifestation de Dieu même paraît de toutes les hypothèses la plus vraisemblable et la plus simple. D'autres difficultés, moins profondes peut-être, mais plus inextricables par la raison même qu'elles sont immédiatement aperçues, naissent de la tentative de Plotin pour introduire dans son système le dogme de la Providence que tout son système repousse. C'était beaucoup déjà que d'imposer à l'unité la production du multiple; mais enfin, les données du problème étaient trop simples pour que l'on pût fermer les yeux à l'évidence, car si l'unité ne produisait pas le multiple, quelque étrange que cette production puisse paraître, on tomberait dans des extrémités bien plus étranges encore, l'éléatisme qui nie le monde, l'athéisme qui le confond avec Dieu; il s'agit maintenant de donner au Dieu immuable outre la production même du monde, la connaissance de ce monde qu'il a produit, et d'attribuer cette production non plus, comme jusqu'ici, à sa nature, mais bien à sa volonté. Or, comment lui attribuer la connaissance du monde, après avoir tant insisté pour montrer qu'il n'a pas de connaissance, ou que s'il

connaît, il ne connaît que lui-même, ou qu'enfin s'il conçoit quelque objet distinct de lui-même, ce ne peut être que le monde intelligible dans son unité? Et comment lui donner la liberté, sans ruiner cette théorie du déterminisme universel, dont dépendent avec la théologie tout entière, les principes essentiels de la connaissance selon les Alexandrins, la double loi de la génération et de l'amour, et la théorie de la proportion continue? Au premier abord la contradiction est tellement manifeste qu'il semble que rien ne peut la sauver. La réponse de Plotin blesse en effet la vérité sur quelque point, car ce n'est qu'aux dépens de la vérité qu'on peut être conséquent dans une hypothèse fausse; mais on n'en peut contester ni l'habileté, ni même à certains égards, la profondeur; et ce qui montre que son système est tout à fait dans les conditions de la grande philosophie, c'est que sur ce point comme sur tant d'autres il devance les plus puissantes écoles panthéistes de la philosophie moderne.

Voici d'abord comment il explique la connaissance du monde. Il ne s'agit pas de l'Unité, ni même de l'intelligence, mais de l'âme, dont l'immobilité est moins parfaite, et qui déjà, comme intelligence, n'occupe que le second rang, puisqu'au lieu de voir les intelligibles en elle-même, elle les contemple dans le νοῦς au-dessus d'elle. Les intelligibles, qui constituent le κόσμος νοητὸς ou l'αὐτοζῶον, resteront le premier objet de l'entendement divin, en tant qu'il appartient à la troisième hypostase; mais il ne se

peut pas que cette hypostase ne se pense pas elle-même, puisque la conscience est une plus grande perfection de la connaissance, et qu'elle accompagne même la connaissance humaine. Or, si elle se pense, elle se pense telle qu'elle est; elle se connaît donc comme cause. Sera-ce comme une cause virtuelle et indéterminée? Comme une cause actuelle et très-déterminée au contraire, puisqu'en vertu des principes fondamentaux de toute la doctrine, cette cause ne peut pas ne pas produire éternellement tout ce qu'elle peut produire, et de la façon dont elle le peut produire. Se connaître comme cause actuellement déterminée, c'est connaître l'effet dans la cause; et comment Dieu, lorsqu'il connaît la cause, ignorerait-il l'effet? Comment ne verrait-il pas la conséquence dans le principe? Sa connaissance ne peut être successive, analytique. Comme le lynx, dont la vue traverse les corps opaques, Dieu voit dans un être tout ce qu'il contient, dans une force tout ce qu'elle enveloppe. Il peut donc connaître le monde sans sortir de lui-même et par cela seul qu'il se connaît.

Mais est-il légitime de conclure de ce raisonnement que Dieu connaît le monde? Peut-être ne connaît-il que la première hypostase qu'il produit? En effet il n'est pas cause du monde entier; du moins n'en est-il pas la cause directe; l'hypostase que Dieu produit devient productrice à son tour, et l'être se propage ainsi de proche en proche jusqu'aux limites du possible, sans que jamais aucune cause dépasse son produit immédiat et nécessaire, et fasse sentir

son influence jusqu'à la deuxième génération. Il est vrai, mais la cause de ma cause est encore ma cause; qu'on multiplie à l'infini tous les intermédiaires, s'ils n'ont qu'un pouvoir emprunté, dans le fond la seule et unique cause sera Dieu. D'ailleurs le déterminisme universel vient ici en aide à Plotin. Comme il n'y a ni liberté ni hasard, les causes se commandent l'une l'autre à l'infini, et la première cause enveloppe toutes les autres avec leurs déterminations. Ce principe que la même chose arrive toujours de la même manière dans les mêmes circonstances, *τῶν αὐτῶν συμπιπτόντων καὶ περιεστηκότων τὰ αὐτὰ πάντως προσήκει ἀποτελεῖσθαι* (1), applicable pour nous aux forces physiques seulement, gouverne pour Plotin la création tout entière, et résulte directement et nécessairement du dogme de l'Unité absolue. La liberté est compromise par une telle extension donnée à ce principe, mais la connaissance du monde par l'âme universelle, et même à ce qu'il semble, la prescience divine est sauvée (2).

Cependant Plotin, après avoir établi que l'âme universelle connaît le monde parce qu'elle se connaît elle-même comme cause déterminée du monde, refuse d'admettre la prescience divine. L'objection ordinaire, qui se tire de la liberté n'a point de valeur pour lui, puisqu'il n'admet pas la liberté; mais

(1) *Enn.* 2, l. 3, c. 16.

(2) Μᾶλλον δὲ τῆς ψυχῆς τῆς τοὺς λόγους τοὺς γεννητικοὺς ἐχούσης, εἰδυίας τὰ ἐκ τῶν ἔργων συμβαίνοντα αὐτῆς ἁπάντων; τῶν γὰρ αὐτῶν συμπιπτόντων καὶ περιεστηκότων τὰ αὐτὰ πάντως προσήκει ἀποτελεῖσθαι· ἃ δὴ παραλαβοῦσα ἡ προϊδοῦσα ἡ ψυχή, ἐπὶ τούτοις τὰ ἐφεξῆς περαίνει καὶ συνείρει, κ. τ. λ. *Ib.*

la prescience, loin de lui paraître une plus grande perfection de la connaissance divine, lui paraît au contraire inconciliable avec cette perfection. La prévision de Dieu ne peut s'appliquer qu'à ses actes ; si elle implique une délibération, elle suppose que Dieu ne connaît pas immédiatement ce qui est le meilleur, que son action est indéterminée, que tout ne lui est pas présent à la fois; si elle n'est que la simple connaissance du futur, elle trouble les rapports que la science établit entre le temps et l'éternité; car ce qui pour nous est un rapport de succession ne peut être pour Dieu qu'un rapport de filiation ou de simple disposition (1). Il ne convient donc pas d'attribuer à Dieu la prescience, même en lui accordant la connaissance du monde.

Reste la liberté, seconde condition de la Providence. Dieu est-il libre? Comment le serait-il, s'il ne peut créer et diriger convenablement le monde qu'à condition d'agir sur lui fatalement? Cependant sans liberté, point de bonté, point d'amour, point de Providence, et d'ailleurs si la liberté est une perfection dans la créature, ne faut-il pas qu'elle se retrouve ou formellement en Dieu, ou éminemment (2)? Plotin déclare donc que Dieu est libre, mais pour concilier cette opinion avec le reste de sa doctrine, il transforme tellement la liberté, que d'après la définition qu'il en donne, l'essence même de la liberté consiste à ne pouvoir point choisir.

(1) *Enn.* 6, l. 7, c. 1.
(2) *Enn.* 6, l. 8, c. 8.

Qu'est-ce qu'être libre? Quelle est la nature, quelles sont les conditions de la liberté? Être libre, pour qui interroge sincèrement sa conscience et n'est point enchaîné dans les liens d'un système, c'est être intelligent d'abord, et en cela nous avons l'assentiment de Plotin (1); c'est aussi concevoir plusieurs partis à prendre, choisir entre les motifs déterminants, agir en connaissance de cause avec la conviction qu'on pouvait agir autrement, et qu'on peut à son gré continuer son action ou la suspendre. Voilà ce qui, pour nous, est la liberté; telle est, à nos yeux, la plus grande prérogative de l'homme; et c'est parce que nous portons en nous-mêmes la conscience de ce libre arbitre, que nous croyons avoir notre destinée dans nos mains, et que nous disons avec orgueil : Dieu nous a faits à son image. Tout cela, suivant Plotin, n'est que vanité. Il faut, disons-nous, pour être libres, que pour chaque action que nous accomplissons, nous en ayons d'abord conçu plusieurs; en effet, si une seule route s'ouvre devant nous, que devient la liberté du choix? Mais de ces diverses actions que nous considérons, une seule sera accomplie; celle-là seule existe de quelque manière, au moment où notre esprit s'y applique; elle n'est pas encore à la vérité, mais elle est future; les autres ne sont rien et ne seront jamais rien, de sorte que l'esprit qui s'y applique, pense le néant. Si Dieu conçoit un autre monde que le monde même qu'il

(1) *Enn.* 6, l. 8, c. 3.

produit, il conçoit nécessairement tous les mondes possibles; que signifie une telle hypothèse, qui non-seulement détourne la pensée de Dieu de l'objet le plus parfait de la pensée pour l'occuper du moindre être, mais qui lui impose même la connaissance du non-être, puisque tous ces mondes possibles ne seront jamais, et que Dieu à qui tout est présent à la fois, ne peut pas ne pas le savoir? Il y a plus, cette multitude de possibles ne serait-elle pas une preuve de faiblesse et non de force dans l'esprit qui les conçoit? Qu'est-ce qu'un possible? Un possible c'est un effet présumé, qui ne dépasse pas la quantité de force contenue dans la puissance à laquelle on l'attribue. Faut-il dire sur ce fondement que plus la puissance augmente, plus le nombre des possibles augmente, pour chaque action particulière que cette puissance accomplira? Tout au contraire; il y a mille manières différentes de faire bien une chose; il n'y en a qu'une de la faire parfaitement. Il n'y a donc, en chaque chose, qu'un seul possible pour Dieu, à moins qu'il ne conçoive aussi ce qui serait ou semblerait possible à des causes inférieures. D'un autre côté, si l'on suppose deux manières également bonnes d'accomplir une même action, cette liberté de choisir sans motif, c'est la liberté d'indifférence, qui est à la cause intelligente ce que le hasard est à la force matérielle. Et s'il n'y a jamais, en réalité, qu'un seul bon parti à prendre, comment Dieu qui ne peut ni se méprendre aux conséquences d'une action donnée, ni faire le mal, regardera-t-il comme possible

ce qui n'est pas le meilleur possible? Mais quand même Dieu concevrait plusieurs possibles, un esprit qui sur-le-champ discerne le mieux du pire, est-il le meilleur esprit? Et ne faut-il pas mettre au-dessus de lui, au moins dans un système comme celui de Plotin, un esprit qui voit le bien, ignore le reste? Lorsqu'on a une fois établi que Dieu connaît seulement ce dont il est cause, il faut bien admettre que Dieu réalise tout ce qu'il pense, et ne pense que ce qu'il réalise. En effet, Dieu réalise tout ce qu'il pense, car il fait tout ce qui est possible; et pourquoi ne le ferait-il pas? Pourquoi refuserait-il l'être à ce qui est apte à le recevoir? Il est bon, il n'a pas d'envie, il est tout-puissant, il fait tout ce qui est possible, ce sont les principes mêmes de la philosophie de Plotin; donc Dieu ne conçoit pas d'autre action que celle qu'il fait, ni d'autre manière d'agir que la manière même dont il agit. Où donc est le choix? Et par conséquent où donc est la liberté?

Nous ferons maintenant une concession aux partisans de la liberté en Dieu; nous admettrons pour vrai ce dont nous venons de démontrer l'invraisemblance, à savoir que Dieu conçoit, pour chaque action qu'il accomplit, plusieurs actions possibles entre lesquelles il fait un choix. L'occasion de choisir n'est pas la seule condition de la liberté; il faut de plus un motif de choisir (1). Voici deux manières différentes dont une action peut être accomplie; elles

(1) *Enn.* 6, l. 8, c. 3.

sont différentes, mais égales. Choisir entre elles, c'est se déterminer par caprice. N'y a-t-il point d'actions véritablement égales? Il faut du moins que pour passer du repos à l'activité, un être intelligent soit animé de quelque motif. L'homme est poussé à l'action par l'un des deux amours qu'il recèle dans son sein, l'amour du simple et l'amour du multiple; de ces deux amours un seul est noble, l'autre est dégradant. Les attribuerons-nous à Dieu l'un et l'autre? Il semble que le principe noble lui convienne seul; mais pour Dieu cet amour sera l'amour de Dieu lui-même, et loin d'exciter Dieu à agir, son effet sera nécessairement de concentrer et de retenir toute force expansive dans le sein de Dieu. Tout amour qui poussera Dieu à l'action sera un amour de la pire espèce, cet amour dont nous rougissons nous-mêmes, et qui est dans la sensibilité l'analogue de l'erreur dans l'intelligence? Comment ne pas l'avouer? Si la règle de tout ce qui est consiste dans l'aspiration vers Dieu, comment attribuer une tendance contraire à Dieu lui-même sans le dégrader? Dieu ne se suffit-il pas? N'est-il pas parfait comme être, comme intelligence, οὐδὲν δεόμενον πρὸς οὐδενός (1)? Est-il une contradiction plus choquante que de donner à l'être l'appétit du néant? Platon, dans le *Timée*, sachant bien que Dieu ne peut pas désirer pour lui-même l'existence du monde, semble en attribuer la production à sa bonté désintéressée : il était bon,

(1) *Enn.* 6, l. 8, c. 7.

dit-il, et celui qui est bon ne peut concevoir d'envie. Plotin interprète cette pensée dans un sens exclusivement métaphysique; c'est en effet parce que Dieu est bon, c'est-à-dire parfait, et qu'il ne peut rien souhaiter, que de cette plénitude de son être il laisse échapper le monde, qui tire toute sa substance de son sein sans le diminuer, sans l'appauvrir. Mais supposer en Dieu une bienveillance réelle pour le produit de ses mains, bienveillance antérieure, au moins logiquement, à ce monde qui en est l'objet; donner du même coup, à l'être parfait, la connaissance, l'amour et le désir du moindre être, c'est une atténuation de la grandeur divine que Plotin ne consentirait jamais à reconnaître dans Platon, à admettre dans sa propre philosophie (1). Les gnostiques, n'osant pas avouer ouvertement l'indigence de leur Dieu, et ne voulant pas attribuer à la bonté divine la production du monde qu'ils regardent comme une chute, allèguent la nécessité que Dieu sent d'avoir un témoin de sa grandeur, et regardent la création comme un hymne chanté par le créateur à sa propre gloire. Quoi! dit Plotin, la gloire de Dieu a besoin de l'assentiment d'une créature telle que nous? Dieu s'ennuie de sa solitude? Il a besoin de louanges? Quoi? vous l'assimilez à nos sculpteurs,

(1) Cf. Spinoza, *Éthique*, cinquième part., prop. 19. Celui qui aime Dieu ne peut faire effort pour que Dieu l'aime à son tour. *Démonstr.* Si l'homme faisait un tel effort, il désirerait donc (par le corollaire de la prop. 17, part. 5) que ce Dieu qu'il aime ne fût pas Dieu, et en conséquence (par la proposit. 19, part. 5), il désirerait être contristé, ce qui est absurde (par la prop. 28, part. 3); donc, etc.

qui travaillent aussi pour la gloire (1)? Et vous le mettez au-dessous des sages, qui méprisent la louange et les honneurs, pourvu qu'ils entrent en jouissance de la vérité et de l'être? Dieu ne peut donc vouloir le monde, parce qu'il ne peut le désirer; et le motif de choisir lui manquerait encore, quand même il en aurait l'occasion.

On dit: le pouvoir de faire le mal est la condition de la liberté; c'est un grand mal pour un plus grand bien; c'est donc un bien! Dieu nous a donné le pouvoir de faire le mal pour que nous fassions le bien librement; mauvaise réponse, selon Plotin; véritable sophisme. La liberté n'est pas dans la débilité de la cause, dans l'indéterminé de l'acte, ἐν ἀνθρώπων ἀδυναμίαις τε καὶ ἀμφισβητησίμαις δυνάμεσι (2). La puissance de faire le mal n'est pas plus la condition de la liberté, que la puissance de se tromper n'est la condition de l'intelligence. La perfection de l'intelligence consiste à voir immédiatement la vérité, et la perfection de la liberté à faire nécessairement le bien (3). Il fallait dire: Dieu nous a faits libres, et par conséquent nous pouvons mériter en faisant le bien; mais il nous a créés imparfaits, et par conséquent nous pouvons faire le mal. Pouvoir mal faire n'est pas puissance, c'est faiblesse. Qu'est-ce que mal

(1) Γελοῖον γὰρ, τὸ ἵνα τιμᾶτο, καὶ μεταφερόντων ἀπὸ τῶν ἀγαλματοποιῶν τῶν ἐνταῦθα. *Enn.* 2, l. 9, c. 4.

(2) *Enn.* 6, l. 8, c. 1.

(3) Ἡμεῖς δὲ ψυχῆς ἔργα κατὰ φύσιν ποιοῦμεν, ἕως μὴ ἐσφάλημεν ἐν τῷ πλήθει τοῦ παντός· σφαλέντες δὲ ἔχομεν δίκην καὶ τὸ σφάλμα αὐτὸ καὶ τὸ ἐν χείρονι μοίρᾳ εἰς ὕστερον. *Enn.* 2, l. 3, c. 8.

faire? c'est violer la loi morale. Mais ne faisons-nous pas des actions que nous nommons indifférentes? Ne pensons-nous pas que deux manières différentes d'agir peuvent être également bonnes? Pourquoi cela? Parce que nous participons du néant et comme forces et comme intelligences. Au fond, il n'y a jamais, dans un cas donné, qu'une action qui soit la bonne; pour nous, il nous est permis de nous tromper pourvu que nous ne passions pas certaines limites; pour Dieu, qui ne contient point d'erreurs dans sa pensée, ni de néant dans son être, ni de faiblesse dans sa liberté, faire une action qui n'est pas absolument la meilleure, c'est faire le mal. Direz-vous donc pour sauver la liberté de Dieu, que Dieu peut tout faire à son gré, même le mal? Si Dieu peut faire le mal, comment est-il le bien en soi? Autant vaudrait soutenir en général qu'il peut faire les contradictoires, car il y a contradiction, à ce que l'effet soit le mal, lorsque la cause est le bien. Dieu ne peut pas faire le mal; il ne peut donc faire que le meilleur en tout, c'est-à-dire qu'il ne peut faire que ce qu'il fait. Telle est la suprême puissance de Dieu, qu'il ne peut jamais ni faillir, ni changer, ni choisir. Il est libre en effet, puisqu'il est au-dessus de l'esclavage des passions, au dessus de la guerre intestine que se livrent en nous l'appétit du bien, et le grossier instinct du mal (1). C'est précisément parce qu'il ne délibère pas, parce qu'il ne choisit pas, parce qu'il

(1) *Enn.* 6, l. 8, c. 12 sq.

n'a pas conscience de pouvoir faire ou ne pas faire, poursuivre ou suspendre, c'est parce qu'il n'a en lui aucun des caractères de ce que nous appelons en nous la liberté, c'est pour cela que Dieu est libre (1).

Un exercice désordonné de la liberté n'est pas nécessaire à l'existence de la liberté. Pour être libre, il n'est pas même nécessaire d'agir, de même qu'il n'est pas nécessaire de guérir pour être médecin (2).

Plotin définit la liberté, l'action qu'un être accomplit avec intelligence de ce qu'il fait, et sans être contraint de la faire, ἑκούσιον μὲν, ὃ μὴ βίᾳ μετὰ τοῦ εἰδέναι (3). Tout est dans cette définition, excepté l'essence même de la liberté; l'action aveugle, l'obéissance à une force supérieure ne sont pas en effet la liberté; mais si au lieu d'obéir à une force externe, j'obéis à l'impulsion irrésistible de ma propre nature, obéissance pour obéissance, puis-je me vanter d'être libre? Voilà pourtant toute la liberté de Plotin.

Il se demande : Dieu est-il son propre maître? Oui, dit-il, comme il est sa propre cause. La raison démontre qu'il s'est causé lui-même, ὥστε αὐτὸν πεποιηκέναι αὑτὸν ὁ λόγος ἀνεῦρεν (4); mais cela signifie seulement qu'il n'est pas par autrui. D'ailleurs ces expressions : Dieu est sa propre cause, Dieu est son propre maître, supposent de la dualité; il faut les réserver pour la

(1) Τῷ δὲ διὰ νοῦ τῶν ἐνεργειῶν ἐλευθέρῳ τῶν παθημάτων τοῦ σώματος αὐτεξούσιον δώσομεν. *Enn.* 6, l. 8, c. 3.

(2) *Enn.* 6, l. 8, c. 5.

(3) *Enn.* 6, l. 8, c. 1.

(4) *Enn.* 6, l. 8, c. 13.

seconde hypostase (1). Nous dirons de la première : Dieu n'est pas son propre maître, mais Dieu n'a pas de maître : donc il est libre.

Ainsi tout se réduit pour Plotin à établir que Dieu n'a pas de maître. A cette condition, Dieu est libre ; cette condition est nécessaire et elle suffit (2).

Dieu sait donc ce qu'il fait en faisant le monde, et il le fait librement, c'est-à-dire qu'il n'obéit, en faisant le monde, qu'à l'impulsion de sa propre nature (3). Cette définition de la liberté exclut du système de Plotin la théorie des causes finales, en ce sens que Dieu agissant en toutes choses conformément à sa nature, ne se détermine pas en vue du bien (4). Plotin ne semble pas avoir aperçu cette conséquence. Peut-être cependant n'introduit-il le principe des causes finales que pour l'usage de la science, qui peut s'en servir sans difficulté lors même que Dieu ne le subit pas, puisque Dieu lui-même étant le Bien, nous pouvons toujours juger de ce qu'il a fait par ce qu'il était bon de faire. Quoi qu'il en soit, si l'on s'en tient aux paroles de Plotin, Dieu même dispose tout pour une fin ; c'est lui qui donne à chaque être des facultés et des attributs proportionnés à sa destinée, c'est lui qui coordonne les êtres, qui gouverne et modère les mouvements, lui enfin qui, par son action comme par sa présence,

(1) *Enn.* 6, l. 8, c. 16.

(2) Cf. Spinoza, *Éthique*, 1re part., prop. 17. Dieu agit par les seules lois de la nature et sans être contraint par personne.

(3) *Enn.* 4, l. 3, c. 10.

(4) Cf. Spinoza, *Éthique*, 1re part., appendice.

constitue l'harmonie du monde. Plotin décrit donc le gouvernement de Dieu dans le monde, comme il pourrait le faire, s'il admettait dans son entier la théorie de la Providence (1) ; son Dieu est attentif à tous les besoins de la créature, il dépose, dans les êtres inanimés, la loi qui fonde et dirige leur vie, il imprime la loi morale dans les intelligences, il met partout le remède à côté du mal. Il faut se souvenir, pour n'être pas tenté de bénir la Providence, qu'elle ne connaît le monde que dans sa cause et en vertu du déterminisme universel, et que tout ce qu'elle lui donne, elle le donne sans amour, sans liberté véritable, pour obéir à sa nature. Dieu fait le monde, comme Dieu existe, parce que le contraire, dans les deux cas, est impossible.

La théorie des causes finales est dans Plotin si explicite, qu'il n'hésite pas à déclarer qu'on peut assigner une cause à tout ce qui existe, à toutes les parties d'un être, à toutes les manières d'être de ces parties; on peut dire pourquoi nous avons des yeux et des pieds, pourquoi nos pieds sont étendus, quel est le rapport entre la longueur des pieds et l'élévation du corps qu'ils supportent, διὰ τί ὀφθαλμοὺς, καὶ διὰ τί πόδες τοῖςδε τοιοίδε, κ. τ. λ. (2). Il est vrai qu'il ajoute tout aussitôt, que la cause de toutes ces harmonies ne réfléchit pas pour les produire, ταῦτα δὲ ἐκ μιᾶς πηγῆς οὕτως ἦλθεν οὐ λελογισμένης (3). Tel est le caractère

(1) *Enn.* 6, l. 7, c. 1.
(2) *Enn.* 6, l. 8, c. 14.
(3) *Ib.*

général du système de Plotin; partout le bien, l'unité, l'harmonie; partout la substance et la cause; mais point de liberté, ou du moins pas d'autre liberté que cette liberté négative, qui n'est que l'absence de contrainte.

Pour que Dieu soit une Providence, il ne suffit pas que sa nature le comporte, il faut que l'univers le démontre. Qu'importe que l'ouvrier soit bon et puissant, si l'œuvre est mauvaise? Les arguments que l'on tire de l'existence du mal contre la théorie ordinaire de la Providence, ne sont pas moins puissants contre le système de Plotin; le Dieu qui produit le monde sans le vouloir, a beau n'avoir pas choisi librement de le faire mauvais; il n'en est pas moins lui-même un mauvais principe, si son œuvre éternelle et nécessaire est mauvaise. Plotin se trouve donc entraîné par une conséquence de ses principes, à soutenir l'optimisme.

Plotin soutient, en effet, que le monde est le meilleur monde possible (1); il le démontre à priori par des raisons tirées de la nature de Dieu, la cause parfaite; il l'établit ensuite par la description du monde tel qu'il se comporte, et par la réfutation des diverses objections que l'on peut tirer de l'existence du mal.

L'ouvrage d'une cause parfaite ne saurait être parfait, non-seulement parce que le parfait n'a pas de semblable, mais parce qu'en vertu d'une loi géné-

(1) Καὶ οὐκ ἂν τις εἰκοτως οὐδὲ τούτῳ μέμψαιτο ὡς οὐ καλῷ, οὐδὲ τῶν μετὰ σώματος οὐκ ἀρίστῳ, οὐδ' αὖ τὸν αἴτιον τοῦ εἶναι αὐτῷ αἰτιάσαντο. *Enn.* 3, l. 2, c. 3.

rale de la création, le produit est toujours inférieur à sa cause. Cette infériorité est surtout nécessaire quand il s'agit de la cause première, puisque la qualité d'éternel ou d'ἀγέννητος ouvre un abîme entre l'hypostase qui la possède, et le reste des hypostases. Mais si le monde, ouvrage de Dieu, n'égale pas la perfection divine, il n'y a en lui que la quantité d'imperfection que lui impose sa nature d'être créé, et s'il n'est pas absolument parfait, il est du moins aussi parfait qu'une créature puisse l'être. En effet, il a Dieu même pour cause; or Dieu n'est pas seulement une cause très-puissante, mais une cause toute-puissante et la cause toute-puissante n'a de limites ni en soi ni hors de soi. Pour supposer qu'une telle cause n'atteigne pas en produisant les limites du possible, il faut supposer que la création est pour elle le résultat d'une chute, d'une décadence. Telle est, en effet, l'hypothèse des gnostiques. N'osant pas contester l'existence du bien absolu, principe de toute philosophie, et ne pouvant concilier le mal avec la perfection de Dieu, ils sont arrivés par un détour à diminuer l'excellence de la nature divine, et comme si la perfection comportait le changement, ils ont supposé un Dieu parfait qui cesse de l'être (1). Ce que Platon dit des âmes inférieures, divinités déchues, autrefois admises à la connaissance immédiate de l'essence, et qui depuis, reléguées dans des corps, pour avoir perdu

(1) *Enn.* 2, l. 9, c. 4.

leurs ailes, traversent pour remonter à Dieu, la dure voie des expiations, ils le disent de Dieu lui-même, ne s'apercevant pas qu'il serait moins insensé et moins coupable de feindre dès l'abord un Dieu moins rapproché de nous, que d'accumuler les contradictions en soutenant l'existence d'un premier principe imparfait, et d'un principe imparfait qui a possédé la perfection absolue. Qu'ils expliquent donc le monde, la science, la pensée, s'il n'existe point actuellement d'être parfait! Qu'ils expliquent une faute, une erreur, dans un être qui, suivant eux, était parfait au moment où il l'a commise! Qu'ils expliquent surtout la perfection passée de cet être, si cette erreur est éternelle, ou la survenance d'une erreur, si la faute a eu un commencement (1)!

Ce Dieu imparfait, ou ce Dieu déchu, qui a créé le monde, peut-il s'apercevoir de sa faute, se repentir de ce qu'il a fait? Et s'il s'en repent, peut-il détruire ou réparer le monde? S'il ne le peut, quelle est sa grandeur? S'il le peut, et qu'il le refuse, quelle est sa bonté? Est-ce là un Dieu? Est-ce une doctrine philosophique (2)?

Plotin qui montre tant d'indignation contre ce Dieu dégénéré, admet pourtant, pour son propre compte, un Dieu en trois hypostases inégales. La contradiction en effet, est moins directe; est-elle moins réelle? Plotin était digne de comprendre que la perfection absolue est seule adéquate à la divinité,

(1) *Enn.* 2, l. 9, c. 4, 8 et 11.
(2) *Enn.* 2, l. 9, c. 4.

et que Dieu par conséquent ne peut dégénérer de lui-même. Supposer, comme les gnostiques, que le parfait cesse d'être parfait, c'est supposer qu'il était parfait et en même temps qu'il ne l'était pas, puisque la possibilité d'une chute est déjà une imperfection; supposer, comme Plotin, que le parfait et l'imparfait, nécessaires l'un à l'autre, sont réunis dans l'unité d'un même être et ne constituent qu'un seul Dieu, c'est ériger en principe l'identité des contradictoires.

Mais quand on pourrait tourner contre Plotin lui-même les arguments dont il foudroie la doctrine de l'imperfection divine, ces arguments n'en sont pas moins concluants; et l'optimisme n'en reste pas moins établi comme conséquence nécessaire de la nature de Dieu. A défaut même de cette preuve, pourquoi ou plutôt comment douter de l'excellence du monde? Les gnostiques, sans doute, demandent trop; ils voudraient, pour avouer que le monde est beau, qu'il fût en tout semblable au modèle (1). Cela ne se peut; le modèle est le monde intelligible, ce monde de la sensation et du mouvement ne peut participer à cette beauté que dans une juste mesure. Il est nouveau d'entendre un platonicien exalter les merveilles

(1) Οὐδὲ τὸ κακῶς γεγονέναι τόνδε τὸν κόσμον δοτέον τῷ πολλὰ εἶναι ἐν αὐτῷ δυσχερῆ· τοῦτο γὰρ ἀξίωμα μεῖζόν ἐστι περιτιθέντων αὐτῷ, εἰ ἀξιοῦσι τὸν αὐτὸν εἶναι τῷ νοητῷ, ἀλλὰ μὴ εἰκόνα ἐκείνου ἢ τὶς ἂν ἐγένετο ἄλλη καλλίων εἰκὼν ἐκείνου; τί γὰρ ἄλλο πῦρ βέλτιον τοῦ ἐκεῖ πυρὸς, παρὰ τὸ ἐνταῦθα πῦρ; ἢ τίς γῆ ἄλλη παρὰ ταύτην μετὰ τὴν ἐκεῖ γῆν; τίς δὲ σφαῖρα ἀκριβεστέρα καὶ σεμνοτέρα, ἢ εὐτακτοτέρα τῇ φορᾷ, μετὰ τὴν ἐκεῖ τοῦ κόσμου τοῦ νοητοῦ περιοχὴν ἐν αὐτῷ· ἄλλος δὲ ἥλιος μετ' ἐκεῖνον πρὸ τούτου τοῦ ὁρωμένου, τίς. *Enn.* 2, l. 9, c. 4.

du monde sensible; mais en le faisant, Plotin ne songe qu'à glorifier le créateur dans son œuvre. Il nous étale les merveilles dont la terre et les cieux sont remplis; ces plantes, ces animaux, ces dieux; les astres, organes du temps, comme Platon les appelle, chœurs de danse des Dieux immortels; l'ordre et l'harmonie des saisons, la hiérarchie des espèces, les mouvements du ciel, éternellement réguliers (1). Ce monde entier respire, c'est un animal, c'est un Dieu, plein de raison et d'unité; la vie est partout et dans tout, dans l'homme, dans l'animal, dans la plante (2). Que d'espèces invisibles! Que d'habitants industrieux, puissants, intelligents de cette terre, que nous ne soupçonnons pas! L'air est peuplé d'êtres plus parfaits, de Dieux visibles et invisibles; depuis Dieu jusqu'à nous, dans les pures régions de l'éther, vivent des Dieux et des démons intermédiaires entre lui et nous, qui font découler ses grâces jusqu'à nous, qui reportent jusqu'à lui nos prières (3). Les gnostiques ne croient pas à ce monde invisible; quand on se proclame avec orgueil le fils de Dieu, il faut bien que l'on donne ensuite à l'espèce humaine un rang élevé; et cependant, comment croire sans folie, que les âmes déchues, au moment où elles tombaient du ciel, ont traversé les espaces pour ne s'arrêter que sur la terre? Que, maîtresses de choisir leur prison et d'animer le corps étincelant du soleil, elles ont

(1) *Enn.* 3, l. 2, c. 3.
(2) *Enn.* 2, l. 9, c. 5.
(3) *Enn.* 3, l. 5, c. 6, 8, 9.

préféré s'ensevelir dans les nôtres, ou descendre jusqu'aux plantes et aux animaux (1)? Non, quel que soit l'aveuglement des gnostiques, ils ne peuvent méconnaître ni la perfection de la cause, ni la beauté des effets; le monde a toute la perfection que comporte une nature finie, c'est-à-dire un être nécessairement uni à un corps (2). Produit naturellement, et sans réflexion ni volonté par une cause excellente, il ne lui ferait pas déshonneur, si elle l'avait fait librement et par choix (3). L'accord qui règne dans toutes ses parties éclate dans les plus grandes choses et se retrouve dans les plus petites; partout il est complet, achevé, homogène, ce sont des puissances amies qui conspirent toutes ensemble vers un but excellent (4). Qu'on le prenne dans son tout, qu'on le scrute dans les détails, nulle part on ne trouvera d'erreur ni de faute (5). Si le monde pouvait parler, ou plutôt si nos oreilles pouvaient entendre son discours : C'est Dieu, nous dirait-il (6), qui m'a construit, qui m'a achevé de ses mains, qui a mis en moi toutes les espèces d'animaux, et qui a placé dans mon sein tout ce qui est nécessaire à ma

(1) *Enn.* 2, l. 9, c. 5.

(2) *Enn.* 3, l. 2, c. 3.

(3) Ἐπεὶ οὐδὲ ὅλως λογισμὸς ἐκεῖ, ἀλλὰ λέγεται λογισμὸς, εἰς ἔνδειξιν τοῦ πάντα οὕτως, ὡς ἄλλος σοφὸς ἐκ λογισμοῦ ἐν τοῖς ὕστερον· καὶ προόρασις, ὅτι οὕτως ὡς ἂν τις σοφὸς ἐν τοῖς ὕστερον προίδοιτο. *Enn.* 6, l. 7, c. 1.

(4) *Enn.* 3, l. 3, c. 1.

(5) Ὁ τοίνυν ἐκ τῶν μερῶν τὸ ὅλον αἰτιώμενος ἄτοπος ἂν εἴη τῆς αἰτίας τά τε γὰρ μέρη, πρὸς αὐτὸ τὸ ὅλον δεῖ σκοπεῖν, εἰ σύμφωνα καὶ ἁρμόττοντα ἐκείνῳ· τό τε ὅλον σκοπούμενον, μὴ πρὸς μέρη ἅττα μικρὰ βλέπειν. *Enn.* 3, l. 2, c. 3.

(6) Ἐπεὶ οὖν τὸ γενόμενον ὁ κόσμος ἐστὶν ὁ σύμπας, τοῦτον θεωρῶν, τάχ' ἂν ἀκούσαις παρ' αὐτοῦ, ὡς ἐμὲ πεποίηκε θεὸς, κἀγὼ ἐκεῖθεν ἐγενόμην τέλειος ἐκ πάντων ζώων, κ. τ. λ. *Ib.*

propre vie. Dieu m'a donné les plantes, les animaux, les dieux, des démons innombrables, les âmes vertueuses et nobles, καὶ ψυχαὶ ἀγαθαί, καὶ ἀνθρώποι ἀρετῇ εὐδαίμονες (1). Sa puissance créatrice n'a pas peuplé seulement la terre et la mer, elle anime et vivifie les étoiles et les sphères qui dirigent les révolutions célestes (2). Par lui, toutes les créatures désirent le bien, et toutes, dans la mesure de leurs forces, en obtiennent la possession. Il a réglé l'éternelle hiérarchie des êtres; les uns ne possèdent que l'existence, aux autres il a distribué la vie, le sentiment, la raison; aux plus parfaits, tous ces dons à la fois (3). A chacun sa fonction, et les attributs qui lui conviennent; le doigt n'a pas besoin de voir, ni l'œil de toucher (4). La guerre enveloppe le monde, et en dérobe les harmonies à qui ne connaît pas les compensations et ignore les voies secrètes de la nature. L'eau éteint le feu, mais le feu qui s'éteint ici s'allume ailleurs (5). Dans le monde intelligible, rien ne périt; en moi tout périt, mais tout se répare (6).

Les ennemis de la Providence et de la perfection divine qui calomnient le monde pour n'en pas adorer l'auteur, ne peuvent concilier avec la perfection absolue de Dieu, ni le péché, ni la souffrance, ni le

(1) *Enn.* 3, l. 2, c. 3.

(2) Ἀὴρ δὲ πᾶς, καὶ αἰθὴρ, καὶ οὐρανὸς σύμπας, ψυχῆς ἄμοιρος. *Ib.*

(3) Καὶ τὰ μὲν τοῦ εἶναι μετέχειν δοκεῖ μόνον, τὰ δὲ τοῦ ζῆν, τὰ δὲ μᾶλλον ἐν τῷ αἰσθάνεσθαι, τὰ δὲ ἤδη λόγον ἔχει, τὰ δὲ πᾶσαν ζωήν. *Ib.*

(4) Οὐδὲ γὰρ δακτύλῳ τὸ βλέπειν, ἀλλὰ ὀφθαλμῷ τοῦτο. *Ib.*

(5) Καὶ ἀντὶ τοῦ φθαρέντος πυρὸς, πῦρ ἄλλο. *Enn.* 3, l. 2, c. 4.

(6) Τῷ μὲν γὰρ ἀσωμάτῳ οὐρανῷ ἕκαστον μένει, ἐν δὲ τῷδε τῷ οὐρανῷ, πᾶν μὲν ἀεὶ ζῇ, καὶ ὅσα τίμια καὶ κύρια μέρη. *Ib.*

mal physique. Plotin ne peut pas répondre comme les défenseurs du libre arbitre que le péché est un mal nécessaire, condition d'un plus grand bien, puisqu'à ses yeux le pouvoir de faillir n'est pas essentiel à la liberté ; mais grâce à sa théorie du déterminisme universel, qui fait consister la liberté dans l'absence de contrainte extérieure, et attache nos déterminations à nos sentiments et à nos pensées (1), il peut ramener la question du mal moral, à la question générale de l'inégalité des êtres, et confondre les fautes de la volonté avec les erreurs de l'entendement, et les égarements de la sensibilité. N'y a-t-il pas d'ailleurs une redoutable équivoque au fond de ces doctrines philosophiques, qui acceptent de si bon cœur toutes nos misères, et sont toujours prêtes à bénir la Providence de nos imperfections mêmes? Est-il vrai que la possibilité de faillir soit la condition de la liberté? Et quand on accepte de pareils principes, par quels détours, par quels sophismes peut-on ensuite attribuer la liberté à Dieu, qui ne pèche pas ? On compare trop la condition humaine à celle des brutes ou des forces matérielles. Notre liberté, sans doute, nous élève au-dessus de la brute, malgré le triste usage que nous en faisons quelquefois, ce qui n'empêche pas que la possibilité de faillir, loin d'être une condition de la liberté, soit une dégradation de la liberté. Au lieu de cette philosophie qui fait entrer la possibilité du mal, et le

(1) *Enn.* 2, l. 3, c. 16.

mal par conséquent, dans l'essence d'un bien, et qui ne détruit une difficulté sur la liberté humaine, que pour en susciter une autre sur la liberté de Dieu, ne vaudrait-il pas mieux se souvenir que la liberté d'indifférence est la négation de toute liberté? Et n'y a-t-il pas plus de grandeur et de vérité dans Aristote lorsque exprimant les plus nobles idées de toute la sagesse antique, il fait consister la dignité d'un être dans l'étendue et la rigueur de ses obligations, donnant à la brute la liberté d'indifférence comme signe de sa faiblesse, et aux dieux immortels, une route éternellement tracée, image la plus parfaite dans le mobile et le divisible, de l'unité immuable et absolue de Dieu (1)? L'attrait dominant du beau et du bien, qui diminue la possibilité du mal ou la détruit, loin d'attaquer la liberté dans son essence, la rassure, la complète, et l'affermit. Dieu fait tout ce qu'il fait librement; mais il ne se peut pas qu'il ne prenne en tout le meilleur parti. Ce n'est donc pas par la liberté d'indifférence qu'il faut expliquer le péché, c'est par l'énergie de nos passions, par l'infirmité de notre intelligence; de sorte que pour nous comme pour Plotin, la question du péché disparaît, et il ne reste que l'inégalité des conditions, qui enveloppe toutes les objections contre la Providence divine.

Il est vrai que le déterminisme dont Plotin se sert pour échapper à l'objection du mal moral, lui sus-

(1) Ἀλλ' ὥσπερ ἐν οἰκίᾳ τοῖς ἐλευθέροις ἥκιστα ἔξεστιν ὅ,τι ἔτυχε ποιεῖν, ἀλλὰ τὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τέτακται· τοῖς δὲ ἀνδραπόδοις καὶ τοῖς θηρίοις μικρὸν τὸ εἰς τὸ κοινὸν, τὸ δὲ πολὺ ὅ,τι ἔτυχε. Arist. *Mét.*, l. 12, c. 10.

cite une difficulté plus grande encore. Si nous dépendons absolument des conceptions de notre esprit ou des affections de notre sensibilité, et si de cause en cause tout s'enchaîne jusqu'à la cause première, Dieu est donc la cause de notre faute (1). On voit à l'instant toute la portée de cette objection. Dans le système de la liberté, Dieu permet le mal; dans le système de la nécessité, il l'accomplit.

Depuis qu'il y a dans le monde des panthéistes, leurs adversaires ne cessent de leur reprocher qu'ils font de Dieu même la cause du mal; les panthéistes de leur côté ne cessent de s'en défendre. On ne les comprend pas, on leur attribue des opinions qu'ils répudient les premiers; voilà ce qu'ils nous crient. On ne les comprend pas en effet, quand on leur impute la doctrine absurde et ridicule de l'identité de Dieu et du monde; quand on croit triompher d'eux en étalant tous ces lieux communs d'une rhétorique vulgaire: Dieu qui fait le mal et qui s'en punit, qui, sous une forme, étonne le monde par ses crimes, et sous une autre par ses vertus, qui meurt sur un échafaud, qui rugit dans les forêts; doctrine également impie

(1) Cf. Spinoza, *Éthique*, part. 1, prop. 26. Toute chose déterminée à telle ou telle action y a nécessairement été déterminée par Dieu, et si Dieu ne détermine pas une chose à agir, elle ne peut s'y déterminer elle-même. *Démonstr.* Ce qui détermine les êtres à telle ou telle action, est nécessairement une chose positive (cela est évident de soi-même); en conséquence, Dieu, par la nécessité de sa nature, est la cause efficiente de l'existence et de l'essence de cette chose (en vertu des prop. 25 et 16); ce qui suffit pour établir la première partie de notre proposition; or, la seconde partie en est une suite très-manifeste. Car si une chose que Dieu ne détermine pas pouvait se déterminer elle-même, la démonstration qui vient d'être faite serait fausse, ce qui est absurde.

et contradictoire, qui ne peut pas faire de dupes, et qui ne vaut pas l'honneur qu'on lui fait en la réfutant. Mais si le panthéisme n'est pas l'identification de Dieu et du monde, c'est du moins une doctrine dans laquelle le monde est aussi intimement uni à Dieu que mes pensées à mon intelligence et mon intelligence à mon être. Il n'y a point, dans une telle doctrine, de solution de continuité; tout s'enchaîne et se tient, tout est nécessaire à tout. Si Dieu pouvait à son gré produire le monde, ou ne le pas produire, un panthéiste ne saurait plus comment s'expliquer l'existence du monde. La première donnée d'une philosophie panthéiste, son point de départ, contient le fini et l'infini comme nécessaires l'un à l'autre, et résidant pour ainsi dire l'un dans l'autre, profondément distincts, jamais séparés. Où donc est la place de la liberté? Ils ne l'admettent pas, ils ne peuvent pas l'admettre; ils en prononcent peut-être le nom, mais pour la transformer en quelque chose qui n'est pas elle. Plotin et Spinoza, sur ce point comme sur tant d'autres, se répondent à travers les siècles. Si donc il n'y a pas de liberté, si toutes les causes dépendent l'une de l'autre et toutes ensemble de la première cause, au fond, il n'y a qu'une cause unique, et toute la distinction qu'on peut mettre entre ses effets, c'est que les uns sont immédiats, et les autres produits par intermédiaires. Dieu fait donc tout ce qui se fait, le mal comme le bien; le bon sens de l'humanité qui repousse le panthéisme comme injurieux pour la majesté divine, ne

se trompe donc en définitive que sur la forme de son objection. Ce que le panthéisme ne fait pas directement et par lui-même, il le fait par le déterminisme universel, sa conséquence nécessaire.

Plotin voit cette difficulté, et il essaye d'y répondre. Il écarte d'abord d'une main ferme, la réponse qu'on pourrait tirer de l'existence de la matière (1). Ce principe obscur, indéterminé, que les anciens faisaient apparaître en désespoir de cause lorsqu'ils ne savaient plus comment expliquer l'individualité et le mouvement désordonné, ce principe qui était pour Platon le principe même du mal si l'on en croit Aristote, Plotin le rejette sans hésiter. La matière, dit-il, ne doit pas être opposée à la raison; car elle-même est le produit de la cause raisonnable. La cause est unique; il n'y a pas deux principes, mais un seul; tout vient de la raison, tout est dans l'ordre de la raison, ἀρχὴ οὖν λόγος καὶ πάντα λόγος. La matière elle-même, ajoute-t-il, a pour cause la raison, μᾶλλον δὲ ἦν καὶ αὐτὴ λόγου οὕτως (2). Mais si tout vient de Dieu, et s'il n'y a point au-dessus de lui de cause libre et indépendante, comment ne pas dire que lui-même produit le mal? Plotin n'avait qu'un parti à prendre; c'était de l'avouer, et de se rejeter hardiment sur sa théorie générale que le mal n'est pas aussi grand qu'on le fait, qu'il n'est d'ailleurs, à parler proprement, qu'un moindre bien, et qu'enfin, le mal est nécessaire dans le multiple précisé-

(1) *Enn.* 3, l. 2, 15.
(2) *Ib.*

ment pour que le multiple atteigne toute la perfection dont il est capable. Au lieu de cela Plotin recule, il se trouble. « La Providence, dit-il, est la principale cause, mais non pas la cause unique (1). » Tant s'en faut, cela ne se peut; s'il y a, outre la providence, une seule cause première, quelque restreinte que soit sa puissance, le système de Plotin est perdu. « Exagérer la providence jusqu'à lui sacrifier toute autre force, dit-il, c'est nier la providence, car à quoi veut-on qu'elle s'applique, si elle est seule (2)? » A quoi elle s'applique? A elle-même, selon le système de Plotin, et aux phénomènes qu'elle produit nécessairement dans son propre sein. « La providence, dit-il encore, n'est que la cause principale; elle concourt avec les causes secondaires; elle ne les détruit pas, tout au contraire elle les conserve. Elle sollicite la cause que nous sommes, elle l'aide, elle la dirige, sans l'anéantir. Nous demeurons responsables de nos actes. Outre l'influence divine, nous subissons encore l'influence de nos passions, des circonstances de la vie antérieure que nous avons vécue (3). » Plotin, dans toute cette spéculation, semble se faire illusion à lui-même. S'agit-il donc de concilier avec le principe panthéiste l'existence des individus? C'est là la question générale de son système, ce n'est pas la question précise de l'existence du mal. S'il veut dire seulement que tout en marchant à son but

(1) *Enn.* 3, l. 2, c. 9.
(2) Τίνος γὰρ ἂν ἔτι εἴη; ἀλλὰ μόνον ἂν εἴη τὸ θεῖον. *Ib.*
(3) *Ib.*

par les voies les plus simples, Dieu n'a pas seulement une action directe, mais des actions indirectes et diverses, rien de plus certain et de plus nécessaire. Cela explique en effet les luttes, les combats que nous voyons à la surface du monde, ou que nous livrons nous-mêmes dans nos cœurs, tandis que l'unité du principe commun, d'où ces causes diverses sont dérivées, explique la paix réelle et profonde qui subsiste sous ces apparences, et la parfaite unité qui se découvre, à qui sait jeter un plus long regard sur la scène du monde, à qui sait prévoir et attendre les compensations; mais cela n'ôte rien à l'unité de la cause; et Plotin, encore une fois, au lieu d'alléguer la liberté, ce qui est pour lui reculer et se contredire, devait, pour être conséquent, en appeler sur-le-champ aux conditions nécessaires de la multiplicité, et faire de toutes les questions, une seule.

Sur ce terrain, lorsqu'il y revient, il est puissant, parce qu'alors il défend la cause de l'éternelle philosophie, et n'est plus embarrassé des détails de son système. Le mal, dit-il, n'existe jamais à part, sous sa propre forme; il est toujours mêlé à quelque bien (1). Lui-même est un bien, non en soi, mais par ses effets (2). Il faut considérer, dans une chose, elle-même, et ses relations. Une belle chose hors de son lieu, perd sa beauté; d'où il suit que l'inégalité est la condition de l'ordre. Il est vrai, le mal est un

(1) *Enn.* 3, l. 2, c. 4.

(2) Μηδὲ κακὸν νομίζειν, τὸ ἐλαττον ἀγαθόν. *Enn.* 2, l. 9, c. 13.

mal, si on l'isole; la laideur est laide et non pas belle; mais si tout était beau, le tout ne serait pas beau. Qu'il y ait un peu de mal répandu dans le monde, cela est un bien (1).

Pourquoi s'obstiner, dit-il encore (2), à tirer des inductions de ce qui est autour de nous, sous nos pas? Allons un peu plus loin, nous aurons de quoi rougir de notre sagesse de tout à l'heure. Nous n'avons qu'un instant pour contempler la nature; elle a une éternité pour accomplir ses évolutions. Le malheur qui nous arrive aujourd'hui se changera en joie par l'événement de demain; le hasard apparent a sa cause dans une vie antérieure, dans l'action d'un agent invisible. Ce n'est pas la régularité qui manque aux lois de la nature, ni la justice à Dieu, c'est l'homme qui n'a ni patience ni mémoire; son temps est si court!

On objecte les poisons: bien employés ils sont un remède; la guerre que se font les animaux: le malheur de l'individu profite à l'espèce; les convulsions de la nature: c'est une loi de la Providence, qui brise une vieillesse épuisée, pour ramener à sa place la vigueur et la jeunesse. La mort même n'est qu'un changement de vie: une âme s'échappe d'un corps; un autre corps la reçoit (3). Plotin tombe dans tous les égarements qu'un optimisme excessif entraîne à sa suite; les épidémies, les guerres deviennent un

(1) *Enn.* 2, l. 3, c. 16.
(2) *Enn.* 3, l. 2, c. 13.
(3) *16.*

bienfait, non-seulement pour l'espèce, déchargée de l'excès de la population (1), mais pour la victime, qui par une prompte mort, échappe à la vieillesse et aux infirmités (2). La mort est si peu de chose que les hommes s'assemblent dans leurs jours de fête, pour s'en donner le spectacle ; la guerre elle-même se fait avec pompe et comme en cérémonie. Ce sont des jeux de scène, et rien de plus ; jouons notre rôle de bonne grâce, et n'accusons pas la Providence, pour des infortunes prétendues que nous déposerons avec le masque (3). Est-ce donc notre âme qui souffre, et qui meurt ? Non, non, c'est l'homme extérieur, le personnage... Notre vie à nous est avec Dieu, il n'y a de pensée réelle, substantielle que la pensée de l'éternel ; il n'y a d'action véritable que l'accomplissement du devoir. Le devoir seul est vrai, ajoute-t-il avec force ; le mal n'est rien (4). Ces cris et ces sanglots, dont le monde retentit, prouvent la lâcheté humaine, et ne prouvent pas l'existence du mal.

Ceux qui se plaignent de l'inégalité des êtres, voudraient-ils que Dieu fût resté dans son unité (5) ? Cela même ne se pouvait pas. Dieu ne pouvait pas être le dernier (6), et cette nécessité s'applique au plus

(1) Ἡ ἀλληλοφαγίαι μὲν ἀναγκαῖαι, ἀμοιβαὶ ζώων οὖσαι, οὐ δυναμένων οὐδ' εἶτις μὴ κτιννύοι αὐτὰ οὕτω μένειν εἰς ἀεί. *Enn.* 3, l. 2, c. 15.

(2) Ἀποθνήσκειν δὲ ἐν πολέμοις καὶ ἐν μάχαις, ὀλίγον προλαβόντας τοῦ γιγνομένου ἐν γήρᾳ, θᾶττον ἀπιόντας, καὶ πάλιν ἰόντας. *Ib.*

(3) *Ib.*

(4) *Ib.*

(5) *Enn.* 3, l. 2, c. 11.

(6) *Enn.* 2, l. 9, c. 8.

humble degré de l'être, tant qu'une hypostase inférieure est encore possible (1). Mais si le monde devait être inférieur à Dieu, pourquoi le placer si bas? Entre Dieu et le monde, il y a bien des degrés! Il y a des degrés en effet entre Dieu et le monde que nous connaissons; seulement cet intervalle même est rempli, dans les limites du possible, par des espèces invisibles. Plotin n'ajoute pas que la distance qui sépare le monde de Dieu ne saurait être augmentée par la dégradation du monde, ni diminuée par son perfectionnement; mais il montre qu'il est plus raisonnable et plus philosophique de demander l'absolu de l'être, qu'un plus haut degré de perfection dans l'ordre de l'existence contingente (2).

Une seule situation rend dure et pesante cette loi générale qui fait de l'existence du mal une condition du bien; c'est la situation d'une intelligence qui conçoit un bonheur parfait, et se voit rejetée loin de ce bonheur où elle aspire. Un être inanimé ne sent pas sa misère; mais en donnant à son œuvre le sentiment et la pensée, la Providence ne contracte-t-elle pas une dette par son bienfait même? Est-il digne de Dieu d'allumer un désir qui ne sera jamais assouvi, de faire de ses plus nobles dons, le sentiment et la pensée, un instrument de supplice, et de condamner un innocent au malheur? Pourquoi parmi les hommes cette inégalité de fortune, de talents, de destinée? Pourquoi le vice heureux ou impuni? Pourquoi la

(1) *Enn.* 2, l. 3, c. 18.
(2) *Enn.* 3, l. 2, c. 14.

vertu souffrante et calomniée? Comment concilier l'injustice qui est sous nos yeux avec la justice absolue que nous attribuons à la Providence?

Plotin a deux réponses: il tire la première de sa théorie de la métempsycose, et de ce beau mythe d'Er l'Arménien, dans la *République* de Platon; il répète avec son maître: on est responsable de son choix, Dieu est innocent (1).

La seconde réponse est plus philosophique: si l'on consent à ne pas être parfait, il faut accepter cette obscurité de l'intelligence, ce dérèglement des affections, cette faiblesse de la volonté. Dieu a eu pitié de nous, puisqu'il nous donne, même ici-bas, des intervalles pour respirer. L'espoir de la perfection ne nous est même pas interdit. L'ἕνωσις est notre but; celui qui tend vers Dieu de toutes les forces de son amour et de sa pensée, sait-il, dans son extase, que loin de lui, sur la terre, souffre et gémit le corps qui fut son tombeau? De cette hauteur, Plotin peut parler en stoïcien, mais avec plus de force et de profondeur qu'un stoïcien, parce que la source de son dédain pour la douleur est dans l'amour de Dieu. De quoi te plains-tu, dit Plotin? De la lutte? C'est la condition de la victoire. D'une injustice? qu'est cela pour un immortel? De la mort? C'est la délivrance (2)!

Ainsi tout est bon, ou du moins tout est pour le mieux dans le monde. Si Dieu n'est ni libre ni bien-

(1) *Enn.* 4, l. 3, c. 15.
(2) *Enn.* 2, l. 9, c. 9.

veillant, il est du moins une cause toute-puissante et métaphysiquement parfaite, et Plotin, réduisant la Providence à ces caractères, peut encore appeler son Dieu une providence.

CHAPITRE IX.

DES DIFFÉRENTES ESPÈCES D'ÊTRES, ET EN PARTICULIER DE LA NATURE HUMAINE.

Les idées, les dieux, les démons, les astres. Théorie de la nature humaine. L'homme est une âme dans un corps et un esprit dans une âme. Distinction de l'âme et du corps. Distinction de l'esprit et de l'âme.

Il ne reste plus devant nous pour achever cette esquisse de la philosophie de Plotin que la description des diverses espèces d'êtres et surtout de la nature humaine. Comme il est facile de s'en convaincre par une étude attentive de la philosophie de Plotin et du caractère même de son esprit, la métaphysique est sa véritable patrie, et ce n'est que par une sorte de condescendance ; qu'après avoir contemplé les perfections divines et achevé la science des principes, il en vient aux applications particulières. Les diverses classes de dieux et de démons, et en général toutes les sciences accessoires, tiennent donc chez lui fort peu de place et ne nous occuperont qu'un instant. Il n'en est pas de même de la psychologie. La psychologie en effet est en même temps une science particulière et une partie capitale de la phi-

losophie générale. Avant cette question : y a-t-il de l'être? les sophistes, du temps de Socrate et de Platon, plaçaient eux-mêmes cette question plus radicale : Y a-t-il une connaissance légitime? Plotin exprime lui-même cette vérité à plusieurs reprises avec une grande force. « Avant toute autre recherche, dit-il, commençons par étudier l'instrument dont nous allons nous servir, ζητεῖν τε τὰ ἄλλα καὶ εὑρεῖν βουλομένοι, δικαίως ἂν τὸ ζητοῦν τί ποτ' ἐστὶ τοῦτο ζητοῖμεν (1). » Il comprend à merveille que nous sommes nous-mêmes l'objet le plus accessible à nos propres méditations, et que la connaissance de notre nature peut nous éclairer à la fois et sur le principe de notre être et sur les êtres dont nous sommes le principe (2). Conclure de ces expressions, et de l'importance réelle qu'il donne à la psychologie que Plotin a devancé les écoles modernes dans l'usage qu'elles font de cet ordre de connaissances, ce serait sans doute aller trop loin, puisque la majeure partie de son système est évidemment fondée sur la spéculation métaphysique et porte tous les caractères d'une construction; mais indépendamment de la dialectique, point de départ de tout son système, et dans laquelle la théorie de la connaissance est engagée, on retrouve l'homme partout dans le système de Plotin. L'influence de Platon et de Socrate se fait sentir dans ce résultat; et se peut-il d'ailleurs qu'une philosophie mystique ne mêle pas à ses erreurs des observations

(1) *Enn.* 4, l. 3, c. 1.

(2) Ὅτι ἐπ' ἀμφω τὴν γνῶσιν δίδωσιν, ὧν τε ἀρχή ἐστι, καὶ ἀφ' ὧν ἐστι. *Ib.*

profondes sur la nature de l'esprit humain, et sur ce qu'il y a de plus caché et de plus mystérieux dans les rapports de la sensibilité et de l'intelligence?

De quelque façon qu'on examine ce que nous avons exposé jusqu'ici de la philosophie de Plotin, soit qu'on se reporte à la théorie des idées qui s'élève du monde jusqu'à Dieu, ou à cette spéculation métaphysique qui descend de Dieu jusqu'à la matière, la proportion continue enveloppe le monde de Plotin. Les idées en effet se suivent sans intervalle depuis la plus humble jusqu'à la plus parfaite; et d'un autre côté, l'Unité absolue engendre l'intelligence, l'intelligence engendre l'âme, l'âme à son tour produit les dieux, puis les démons, les hommes, les animaux, les plantes, les corps, la matière. Ce sont là deux ordres différents de spéculation l'une ascendante, l'autre descendante; mais dans l'une et dans l'autre, on retrouve les mêmes essences sous des noms nouveaux, et les dieux visibles ou invisibles, ne sont autre chose que les idées. Plotin trouvait dans la tradition philosophique, dans Platon, dans Aristote, ce nom de Dieu attribué à des natures supérieures à la nôtre, inférieures à celle du premier principe, et cet usage adopté dans les écoles grecques l'aidait à remonter jusqu'aux poëmes orphiques et aux théologiens, dont il empruntait le langage et la nomenclature pour l'appliquer à ses théories scientifiques. Il paraît du reste que Plotin cédait en cela, presque malgré lui, aux habitudes philosophiques de son temps; car il se plaint à plusieurs re-

prises de l'obscurité répandue par cet usage dans la construction et l'exposition des systèmes. Proclus devait aussi sentir plus tard le poids de cette mythologie, et faire de vains efforts pour distinguer ces deux expressions diverses d'une même doctrine. Venu plusieurs siècles après Plotin, il avait devant lui une science plus accomplie de la nature des dieux et des démons; et comme il était un très-grand poëte en même temps qu'un grand philosophe, tout en s'appliquant à distinguer les mythes des philosophèmes purs, il ne pouvait s'empêcher d'y revenir sans cesse, et de les introduire partout (1).

Quant à Plotin, il ne nomme Cœlius, Saturne et Jupiter, que pour les identifier avec ses trois hypostases divines; il ne rappelle les dieux invisibles que pour ne pas être infidèle à la tradition qui se rattache principalement au *Timée*; s'il parle de la distinction des dieux et des démons, c'est sous la forme d'un commentaire sur un passage célèbre du *Banquet*, l'allégorie de Poros et de Pénia, père et mère de l'amour. Donner une âme, comme il le fait, aux animaux et même aux plantes, n'est déjà plus une spéculation du même ordre; c'est une induction qui peut être fort légitime, qui est du moins fort vraisemblable, et qui dans tous les cas rentre tout à fait dans l'ordre des études véritablement scientifiques. Plotin s'est arrêté un peu plus longtemps sur ce qu'il appelle avec ses devanciers les dieux visibles,

(1) Proclus, *Comm. Parm.*, t. 4, p. 39.

c'est-à-dire les astres; et cela se conçoit. Les arts magiques dont l'influence s'est prolongée jusqu'aux siècles les plus éclairés de la civilisation moderne, n'ont été à aucune époque cultivés avec plus d'emportement que pendant les premiers siècles de notre ère. La loi punissait de mort certaines pratiques; d'autres étaient entourées du respect universel, et faisaient même partie des religions païennes. Parmi ces dernières figurait au premier rang, une étude que l'on confondait alors avec l'astronomie dont elle semblait le résultat pratique le plus important, et qui depuis est devenu si célèbre sous le nom d'astrologie judiciaire. Plotin l'avait étudiée d'abord, il y avait cru (1); mais ensuite son bon sens reprit le dessus, il secoua cette superstition, et la réfuta aussi clairement, aussi complétement qu'on l'ait pu faire après lui. Le livre où il fait cette réfutation est certainement avec la lettre de Porphyre à Anébon (2), l'un des plus curieux monuments de cette époque, et des plus propres à en caractériser l'esprit, quoique leur importance soit presque nulle en philosophie, précisément parce qu'ils ont trop raison l'un et l'autre, et que les superstitions qu'ils combattent, très-répandues alors, ont péri depuis longtemps pour ne plus se relever.

Plotin commence son livre (3) par distinguer ceux qui admettent l'influence ou l'efficacité des astres,

(1) *Vie de Plotin*, par Porphyre, c. 15.
(2) En tête du *De Mysteriis*, attribué à Jamblique. *voy.* l'édit. de Gale.
(3) *Enn.* 2, l. 3.

τὰς ποιήσεις, et ceux qui les considèrent seulement comme un livre ouvert où l'on peut étudier l'avenir, τὰς σημασίας (1). Il s'adresse d'abord aux premiers et leur demande si les astres sont animés ou inanimés. S'ils sont inanimés, on pourra comprendre à la rigueur qu'ils influent sur les tempéraments, sur les habitudes corporelles; mais qu'ils fassent des ignorants ou des savants, des grammairiens ou des musiciens, des riches ou des pauvres, cela est-il possible et vraisemblable? S'ils sont animés, pourquoi nous feraient-ils du mal, êtres divins à qui nous ne pouvons nuire (2)? On répond que leur influence n'est pas volontaire, et qu'elle est déterminée par leur position. Mais alors pourquoi tous ceux qui naissent ou vivent sous le même signe n'ont-ils pas même fortune (3)? Qu'ont de commun avec nous et nos affaires, l'angle, le cercle, le carré et toutes les figures astrologiques (4)? On nous parle de la nuit et du jour, comme s'il y avait de la nuit et du jour pour les astres, comme s'ils n'étaient pas enveloppés des flots d'une éternelle lumière (5)! Quoi! Mars et Vénus, sous une certaine conjonction dans le ciel, produisent ici des adultères? Quelle occupation on donne aux astres! Ne leur accordera-t-on pas quelque loisir (6)? Et Plotin ajoute aussitôt: que fait-on,

(1) *Enn.* 2, l. 3, ch. 1.
(2) *Ib.*, ch. 2.
(3) Ch. 3.
(4) Ch. 4.
(5) Ch. 5.
(6) Ch. 6.

à ce compte, de la providence? Il y a un seul pouvoir qui anime et vivifie tout, et établit partout un ordre régulier, ἐπιστατοῦντος ἑνὸς ἀφ' οὗ διηρτῆσθαι τὸ πᾶν. La seule concession que fasse Plotin est conséquente avec tout l'ordre de son système. Le monde forme un tout dans lequel rien n'est séparé; tout être exerce et subit une influence, dont la liberté, c'est-à-dire la vie conforme à la raison, est la seule limite. On peut donc prévoir certains événements par l'étude du ciel, comme on présage le caractère et la conduite d'un homme par les traits de sa figure (1); mais on ne peut tirer de là aucune conclusion morale. La richesse et la pauvreté ont pour causes les circonstances de la vie; les vertus viennent du divin en nous, et nos vices, de notre communion avec la matière (2). Quiconque se possède lui-même et triomphe de ses passions pour suivre le chemin qui mène à Dieu, tient en ses mains sa destinée, et ne dépend que de la providence, dont les décrets sont immuables (3); celui qui s'abandonne lui-même et succombe aux impressions du dehors, vit dans la nécessité, ζῇ ἐν εἱμαρμένῃ; et il n'est pas étonnant ni injuste que, devenant ainsi partie du monde sensible, il subisse comme lui une influence fatale (4). « Quod in corpore est fatum, in animo est providentia (5). »

(1) Ch. 7.
(2) Ch. 8, 12, 14, 15.
(3) Ch. 13 et 9.
(4) Ch. 9.
(5) Leibnitz.

Les deux pôles de la philosophie de Plotin, Dieu et l'homme, reviennent ainsi à chaque pas dans les *Ennéades*; il les ramène par tous les chemins, et comme il les met sans cesse en présence, sa théorie de l'homme n'est guère qu'un écho et une conséquence de sa théologie. Qu'est-ce que l'homme, suivant Plotin? C'est un esprit dans une âme et une âme dans un corps. Nous allons distinguer d'abord ces trois éléments de la nature humaine, décrire leur origine et leurs rapports; nous étudierons ensuite les diverses facultés dont l'homme dispose, et par lesquelles il marche à sa destinée. Commençons selon le précepte de Socrate, par ce qu'il y a de plus présent et de plus humble.

Le corps est l'associé temporaire de l'âme; il est le serviteur qui lui transmet les impressions du monde sensible; il est l'obstacle qui la détourne de la méditation pure et rend plus difficiles ses opérations intellectuelles; il est la prison qui la retient loin du monde des idées; il appartient à l'âme, il n'est pas l'âme elle-même. Entre elle et lui il y a différence de nature : ce sont deux êtres unis par un lien révocable. Plotin est complétement spiritualiste; sa doctrine est celle du *premier Alcibiade*; s'il y a quelque différence, c'est que le corps, s'il est possible, a moins de prix à ses yeux qu'à ceux de Platon. Tous les Alexandrins méprisent le corps; ils sont pythagoriciens en cela. Les plus grands philosophes de l'école après Plotin nourrissaient à peine leur corps. Porphyre écrivait un traité de *l'Abstinence* et il la

pratiquait aussi sévèrement qu'un anachorète. Proclus répondait à Plutarque et à Syrianus, qui le voyaient à vingt ans maigre, décharné, succombant de fatigue : « Que mon corps me mène jusqu'où je veux aller et puis qu'il meure (1). » Plotin rougissait de ses parents, du lieu de sa naissance, de ses besoins corporels; il refusait de prendre des remèdes, il se cacha pour mourir (2).

Quelle est la différence de l'âme et du corps? En quoi sont-ils nécessaires l'un à l'autre? Quelles sont l'origine, la nature et la durée de leur union? Quels en sont les résultats? L'âme diffère essentiellement du corps; elle est incorporelle, ἀσώματος.

Supposons que l'âme ne fasse qu'un avec le corps ou qu'elle soit elle-même un corps. Elle suivra les conditions générales des corps; elle sera composée de parties. Τοῦτο οὖν τίνα φύσιν ἔχει; ἢ σῶμα μὲν ὂν πάντως ἀναλυτόν (3). Ou ces parties seront vivantes, et elles constitueront autant d'âmes distinctes, ou elles seront mortes, et le tout vivant résultera de parties inanimées, ἐξ ἀψύχων ψυχή, ou l'une sera vivante et les autres mortes, et alors il n'y aura d'autre âme que la partie qui est vivante (4). A quelque nature corporelle qu'appartiennent les parties de l'âme, elles ne sauraient être animées; car le feu, l'air, l'eau et la terre ne le sont pas, et il n'y a pas d'autre corps, ἄλλα δὲ παρὰ ταῦτα σώματα οὐκ ἔστι. Il est absurde

(1) *Vie de Proclus*, par Marinus, par. 12.
(2) *Vie de Plotin*, par Porphyre, c. 1.
(3) *Enn.* 4, l. 7, c. 2.
(4) *Ib.*

de soutenir que la réunion de parties inanimées puisse produire la vie (1).

Non-seulement, si l'âme est corporelle, elle se composera d'abord de parties; mais elle prendra de l'accroissement, car telle est la loi des corps organiques; et d'ailleurs ne voyons-nous pas notre corps grandir? Et si notre âme est une de ses parties, ne doit-elle pas grandir avec lui, et pour les mêmes raisons qui le font grandir, et pour rester toujours dans la proportion requise avec le corps qui la renferme et dont elle se sert? Elle acquiert donc des parties nouvelles, des parties brutes ou intelligentes. Si intelligentes, d'où viennent-elles? Et sinon, comment concourent-elles à former une âme (2)? Une seule partie intelligente suffit; elle est l'âme tout entière. Dès qu'on veut composer l'âme de parties diverses, il faut un ordre entre ces parties, et une partie qui introduit l'ordre parmi les autres. C'est celle-là, et celle-là seule qui est l'âme (3).

Il est dans la nature des corps d'avoir une dimension; c'est une conséquence de leur impénétrabilité, et une propriété qui résulte immédiatement de leur essence. Quelle sera la dimension précise de l'âme? Si la dimension lui est indifférente, chacune des parties homogènes qui composent une âme est une âme; sinon, pourquoi la même semence produit-elle, selon les circonstances, ou deux enfants, ou un

(1) *Enn.* 4, l. 7, c. 2.

(2) Μᾶλλον δὲ ἀδύνατον συμφόρησιν σωμάτων ζωὴν ἐργάζεσθαι, καὶ νοῦν γενναῖν τὰ ἀνόητα. *Enn.* 5, l. 7, c. 2, et Cf. c. 5.

(3) Δεῖ ἄρα εἶναι τὸ τάξον, καὶ τὸ τῆς κράσεως αἴτιον. *Ib.*

seul (1) ? Une dimension d'ailleurs est une grandeur ; elle est donc composée de parties divisibles ; ἐκ δὲ ἀμερῶν σῶμα οὐδὲ μέγεθος ἂν γένοιτο (2). Où se trouvera, à ce compte, la personne humaine?

Les adversaires de l'immatérialité de l'âme rendent témoignage pour elle malgré eux, μαρτυροῦσι δὲ καὶ αὐτοί, quand ils rejettent tous les corps de la nature de l'âme comme trop grossiers, et se décident pour un souffle intelligent, ἔννουν πνεῦμα, un feu intelligible, πῦρ νοερόν (3).

Qu'est-ce que ce πῶς ἔχον qu'ils ajoutent au nom des corps dont ils composent l'âme? Ils sont obligés de l'ajouter sans doute, car il y a évidemment des souffles qui ne sont pas animés. L'âme est donc un souffle d'une sorte particulière, πῶς ἔχον ; mais qu'est-ce que ce πῶς ἔχον ? Est-ce quelque chose ou rien? Si ce n'est rien, il n'y a que des corps; l'âme, Dieu sont de vains noms. Si c'est quelque chose, il y a autre chose que le corps dans le corps. Καὶ οὐ σῶμα, καὶ φύσις ἑτέρα (4).

Si l'âme est un corps, ce corps a les phénomènes d'un corps; il est froid, chaud, léger, pesant. Quelle que soit sa propriété, il la communique; celle-là, dis-je, et non pas une autre. Un corps a les contraires en puissance et non en acte. Il ne peut être en même temps chaud et froid, ni produire deux effets contraires. Il ne peut produire un mouve-

(1) *Enn.* 5, l. 7, c. 5.
(2) *Ib.*, c. 3.
(3) Ch. 5.
(4) Ch. 4.

ment, si lui-même ne l'a reçu pour le transmettre. Il ne peut envisager les motifs divers de produire un acte, s'il est simple, ἑνὸς ὄντος καὶ ἁπλοῦ τοῦ σώματος (1); et s'il n'est pas simple, nous sommes plusieurs âmes dans le même corps. Ces parties qui viennent, d'autres qui s'en vont, suivant la loi des corps, détruisent notre identité. Où sera la mémoire et le souvenir des choses qui nous sont propres? πῶς οὖν ἡμῖν αἱ μνῆμαι, πῶς δὲ ἡ γνώρισις οἰκείων, οὐδέποτε τῇ αὐτῇ ψυχῇ χρωμένων (2).

Comment expliquer l'intelligence, si l'âme est un corps? Nos sens ont des perceptions diverses, mais qui arrivent à un centre commun comme tous les rayons d'une circonférence. Dira-t-on que chaque partie d'un objet sensible est perçue par une partie correspondante de l'âme? Comment l'âme aura-t-elle l'idée du tout? Si chaque atome a une perception, le corps étant divisible à l'infini, εἰς ἄπειρα διαιρεῖσθαι τοῦ μεγέθους πεφυκότος, le nombre de nos perceptions à chaque instant donné sera incommensurable.

Si l'âme est corporelle, on ne peut guère comprendre l'idée que comme l'impression d'un cachet dans une matière ou solide, ou liquide. Si liquide, la mémoire est impossible, la confusion nécessaire. Si solide, un moment viendra où toute la place sera occupée, et alors les perceptions n'auront plus lieu, ou elles n'auront lieu qu'à condition de remplacer les autres et d'en détruire la mémoire (3).

(1) *Enn.* 5, l. 7, ch. 5.
(2) *Ib.*, ch. 5 et 6.
(3) Ch. 6.

Dans la douleur le mal est localisé; mais l'homme entier est averti de la douleur d'un doigt. Dira-t-on que c'est par transmission successive depuis le doigt jusqu'au κυριώτατον? Mais qui ne voit qu'à ce compte la douleur doit voyager? Que l'esprit peut souffrir à propos du doigt, mais non dans le doigt (1)?

Penser et sentir, νοεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι, ne sont pas une même chose. L'âme sent les choses sensibles par son corps, et si elle était corps, sa connaissance ne serait jamais que sensation. Εἰ γὰρ τὸ αἰσθάνεσθαί ἐστι τὸ σώματι προσχρομένην τὴν ψυχὴν ἀντιλαμβάνειν τῶν αἰσθητῶν, οὐκ ἂν εἴη καὶ τὸ νοεῖν τὸ διὰ σώματος καταλαμβάνειν, ἢ ταὐτὸν ἔσται τῷ αἰσθάνεσθαι (2).

Si l'on connaît le sensible par les sens, comment connaîtra-t-on l'intelligible? Comment une grandeur connaîtra-t-elle ce qui n'en a point? Un divisible des individus? Si vous convenez que les premières idées sont celles des intelligibles, confessez aussi qu'on les possède d'autant plus qu'on se dégage mieux du corps.

Quand même on nierait les intelligibles, il faut avouer qu'il importe de les feindre pour la netteté des conceptions. Si le cercle n'existe pas, il faut en inventer la définition abstraite, pour faire la géométrie.

Le beau en soi, le juste en soi, de telles idées ont-elles quelque rapport au corps? Et qu'est-ce que la justice, au compte des matérialistes? La bonne santé

(1) *Enn.* 5, l. 7, ch. 7.
(2) Ch. 8.

de l'esprit, peut-être; et l'injustice n'est plus qu'une maladie.

La vertu et la justice sont-elles éternelles? Elles le sont. Donc elles ne sont pas des corps. Et si elles ne sont pas éternelles, que sont-elles autre chose qu'un préjugé?

Qu'on n'objecte pas qu'en perdant son sang on perd la vie; il en résulte que le sang est nécessaire à la vie, comme beaucoup d'autres choses dont on ne s'est pas avisé de faire une âme.

On explique la production de l'âme par de certaines émanations des autres corps. Le pire existe donc avant le mieux? Et l'âme avant l'esprit? D'où il suit que Dieu sera le dernier être produit. Qu'on explique donc l'être sans cause, et le mouvement sans but!

L'âme est éternelle, si quelque chose est éternel, car l'âme seule explique le mouvement et la vie. Quand on triompherait de l'âme humaine, on ne pourrait faire que la nature de l'âme n'existe point, et qu'il n'y ait que des corps. Le grand principe qui fait l'unité et l'éternité du monde ne s'écoule pas, ne change pas; il n'est pas mort comme du bois ou une pierre; il faut qu'il vive puisqu'il est l'océan d'où la vie découle, et qu'il demeure immobile en soi, puisque de lui dépend l'éternité, et le temps qui en est l'image. La cause des matérialistes ne peut donc être gagnée. Si l'homme succombe, l'univers répond (1).

(1) Τοῦτο τοίνυν τὸ ὂν πρώτως καὶ ἀεὶ ὂν οὐχὶ νεκρὸν ὥσπερ λίθον ἢ ξύ-

Le dernier refuge des matérialistes, c'est de faire de l'âme une harmonie ; Plotin s'empare de cette harmonie, et avec plus de force encore, sinon avec plus de charme que Socrate dans le *Phédon*, il la réduit au néant. Qu'est-ce qu'une harmonie? C'est le résultat de la proportion entre plusieurs corps. L'harmonie n'engendre pas les corps dont elle résulte; ce sont ces corps qui engendrent l'harmonie. L'âme au contraire ne résulte pas du corps; car le corps organisé comme il doit l'être, le corps complet, si l'âme est absente, n'est plus qu'un cadavre qui ne saurait ni vivre, ni se mouvoir ; masse inerte si elle le quitte pour un instant; réunion de parties qui se dispersent et retournent à leurs principes, si elle l'abandonne par la mort. Cette harmonie prétendue qui doit résulter du corps, au lieu de subir l'influence corporelle vit, croît et se développe indépendamment des forces du corps. Une grande âme habite un corps flétri. L'âme du philosophe se rapproche de Dieu et voit de plus près les idées éternelles, tandis que son corps succombe, usé par la lutte contre les forces matérielles. L'harmonie est-elle une puissance à laquelle soit soumis l'instrument qui la produit? Y a-t-il entre l'instrument et l'harmonie une lutte, un combat? L'âme lutte contre le corps, et non-seulement elle le gouverne, mais elle le dompte. Le corps subit cette force qui ne sort pas de lui, et il la supporte indigné jusqu'à ce qu'il périsse et qu'elle vive.

λον, ἀλλὰ ζῶν εἶναι δεῖ, καὶ ζωῇ καθαρᾷ κεχρῆσθαι, ὅσον ἂν αὐτοῦ μένῃ μόνον. *Enn.* 5, l. 7, ch. 9.

Elle est donc une substance, un être, quelque chose de distinct et de séparé, et non un attribut ou une propriété, ou un mouvement. Ψυχὴ μὲν γὰρ οὐσία· ἁρμονία δὲ οὐκ οὐσία (1). Nous savons ce que c'est que l'harmonie du corps; c'est la santé, ce n'est pas l'âme. Peut-être faudra-t-il reconnaître plusieurs âmes parce que l'ordre est différent dans divers systèmes de notre corps? Non, il faut un musicien pour tirer l'harmonie qui dort dans les cordes, et si notre âme est une harmonie, il faut un musicien, c'est-à-dire une âme véritable pour faire résonner celle-là. Qu'on ne dise pas que le musicien c'est Dieu; car alors l'homme est anéanti; et si Dieu lui-même est incorporel la cause du spiritualisme est gagnée. Le corps, quel qu'il soit, est emporté comme dans un torrent, πάντα ῥέοι ποταμοῦ δίκην. L'âme demeure, elle est stable et identique; et comme elle ne subit pas la loi commune des corps, elle n'appartient pas à leur nature (2).

Quand on a sévèrement distingué la nature du corps et celle de l'âme, un grand pas est déjà accompli. Mais suivant la méthode de Plotin, qui procède toujours en partant du plus bas, quoiqu'elle vise sans cesse au plus haut, avant d'étudier les facultés de l'âme et de décrire la faculté par excellence, celle qui connaît les idées et contemple Dieu lui-même, il faut chercher comment dans le corps

(1) *Enn.* 5, l. 7, ch. 8.

(2) *Enn.* 4, l. 7, c. 8.—Cf. Porphyre, *De Gradib.* 18, p. 225. Ψυχὴ ἀμεγέθης, ἄϋλος, ἀῤθαρτος.

est descendu son hôte divin, quel est le caractère de leur union, et ce qu'il en résulte pour l'âme de dégradation et d'obstacles.

« Lorsque je secoue les impressions corporelles, dit Plotin (1), et qu'oubliant le monde du dehors je me concentre en moi-même, je découvre en mon âme une si admirable beauté, et je m'unis si étroitement à la nature de Dieu, que je me confirme dans cette pensée que ma destinée ici-bas n'est pas ma destinée véritable, que j'y suis par une chute, et que je dois retourner à ma patrie qui est auprès de Dieu. Mon âme, distincte du corps, supérieure à lui, principe du mouvement, en possession des intelligibles, ne commence pas avec mon corps; elle y descend pour lui donner la vie, pour s'éprouver elle-même par une expiation douloureuse. D'où vient-elle? Pourquoi cette union temporaire avec une nature inférieure? Faut-il penser que le corps ne doit d'être animé qu'à la faute qui a été commise? Ou que Dieu a destiné le corps à être le réceptacle et l'instrument d'une âme, et l'âme à descendre dans un corps? »

Plotin parcourt rapidement les opinions incomplètes ou obscures des anciens sages sur ce grand problème, Héraclite, Empédocle, Pythagore. Il reproche à Pythagore ses symboles poétiques, qui rendent sa doctrine obscure. Le divin Platon, qui a débité tant de belles théories sur la nature de l'âme, a souvent approfondi la nature de sa chute; mais il semble au premier abord se contredire lui-même.

(1) *Enn.* 4, l. 8, c. 1.

D'un côté, il méprise la sensation et le commerce de l'âme avec le corps; le corps est une prison : c'est un tombeau, ἐν δεσμῷ τε εἶναι καὶ τεθάφθαι ἐν αὐτῷ τὴν ψυχήν (1); la caverne dont il parle dans la *République*, c'est le monde, c'est l'univers sensible: pour remonter dans la sphère des intelligibles, il faut briser sa chaîne et repousser du pied la terre. Écoutez-le dans le *Phèdre*; c'est parce que l'âme a perdu ses ailes; parce que dans l'éternelle évolution des intelligibles, autour du bien absolu, elle s'est arrêtée, épuisée de fatigue, loin des autres intelligibles, c'est pour cela qu'elle est tombée et qu'elle a pris un corps. Cependant dans le *Timée* il glorifie ce monde; il l'appelle un dieu bienheureux; il dit que Dieu, dans sa bonté, a fait une âme tout exprès pour le monde, afin qu'il pût s'élever par cet intermédiaire jusqu'à la possession de l'intelligence (2), et que c'est pour cette raison, pour donner à son œuvre toute la perfection dont elle était capable, que Dieu donna une âme à l'univers et à chacun de nous.

Après avoir exposé ces deux opinions de Platon, Plotin les concilie d'après ses propres idées, qu'il croit conformes à la plus pure doctrine platonicienne, en attribuant tout ce que Platon dit de l'excellence du monde, du dessein de Dieu de lui donner une âme, et de la perfection de l'âme, non à nos âmes humaines,

(1) Platon, *Le Phèdre.*

(2) Ἐν Τιμαίῳ περὶ τοῦδε τοῦ παντὸς λέγων, τόν τε κόσμον ἐπαινεῖ, καὶ θεὸν λέγει εἶναι εὐδαίμονα, τήν τε ψυχὴν παρὰ ἀγαθοῦ τοῦ δημιουργοῦ, πρὸς τὸ ἔννουν τόδε τὸ πᾶν εἶναι, δεδόσθαι, ἐπειδὴ ἔννουν μὲν αὐτὸ ἔδει εἶναι, ἄνευ δὲ ψυχῆς οὐχ οἷόν τε ἦν τοῦτο γενέσθαι. *Enn.* 4, l. 8, c. 1.

mais à l'âme du monde, et à celles des astres (1). L'âme du monde a un corps auquel rien ne manque, qui se suffit à lui-même, qui par conséquent ne la trouble ni par de mauvaises passions, ni par le soin de son entretien et de sa conservation; il en est de même des âmes des astres dont les corps sont incorruptibles, et des nôtres tant qu'elles demeurent attachées à l'âme universelle, comme des rois voisins qui lui composent une cour, et la soulagent d'une partie des soins de la royauté (2). Voilà les corps pour lesquels Dieu a fait l'âme; et il ne pouvait pas ne pas la faire, et ne pas la destiner au gouvernement du monde. En effet, tout a sa fonction propre dans ce monde; ἔχει τε ἔργον καὶ αὐτή, εἴπερ πᾶν ὃ ἐὰν ᾖ τῶν ὄντων. L'esprit a la pensée, la pensée immobile; l'âme pense aussi, mais si elle n'était que pensée comme l'esprit, en quoi différerait-elle de lui? Τί γὰρ ἂν καὶ νοῦ διαφέροι; Elle pense l'intelligible en soi, c'est-à-dire le νοῦς, qui est au-dessus d'elle; elle se pense elle-même, et en se pensant, elle se distingue et se conserve; enfin, elle se tourne vers ce qui la suit, elle le gouverne, le conserve et l'embellit. C'est là sa fonction propre et nécessaire. Le Dieu immuable ne pouvait être seul; il ne pouvait produire la génération; tout serait immobile, s'il n'y avait pas dans l'intelligible même un principe de mouvement (3). L'âme a donc été produite pour produire à son tour et pour gouverner le

(1) *Enn.* 4, l. 8, c. 2.

(2) *Ib.*, c. 4, οἷα οἱ βασιλεῖς τῷ πάντων κρατοῦντι συνόντες. συνδιοικοῦσιν ἐκείνῳ οὐ καταβαίνοντες οὐδ' αὐτοὶ ἀπὸ τῶν βασιλείων τόπων.

(3) *Ib.*, c. 3.

monde. Elle le gouverne suivant des lois générales; mais s'il renferme des individus qui échappent à l'action de ces lois, destinés à ne pas vivre de la vie universelle, et pour lesquels un gouvernement particulier est nécessaire, ne faut-il pas que faisant le plus, elle fasse aussi le moins, et qu'elle descende jusqu'à corriger ce corps éphémère ou par elle-même, ou par une âme particulière qu'elle y introduit ou plutôt qu'elle y attache? Qu'y a-t-il en cela qui remonte jusqu'à Dieu et altère sa perfection infinie (1)? L'âme universelle est donc heureuse et parfaite, autant que le comporte sa nature inférieure à l'intelligence, tandis que les âmes particulières, liées à des corps débiles, imparfaits, pleins de misères et de besoins, souffrent tous les maux de la condition humaine, la douleur, les passions, la peur, ἐν ἀνίαις, καὶ ἐπιθυμίαις, καὶ φόβοις; c'est pour elles que le corps est une prison et un tombeau, καὶ δεσμὸς καὶ τάφος, et que le monde est une caverne. Ainsi tout s'explique et se concilie; Dieu a destiné le corps à être animé, il a fait l'âme pour lui, et dans cette union avec le corps elle est heureuse et parfaite. Tout cela est vrai de l'âme universelle; nos âmes au contraire se dégradent en tombant dans nos corps, elles y souffrent; elles y descendent par leur faute, elles y accomplissent une expiation (2).

(1) Τῆς δὲ θείας ψυχῆς τοῦτον τὸν τρόπον τὸν οὐρανὸν ἅπαντα διοικεῖν ἀεὶ λεγομένης, ὑπερεχούσης μὲν τῷ κρείττονι, δύναμιν δὲ τὴν ἐσχάτην εἰς τὸ εἴσω πεμπούσης, αἰτίαν μὲν ὁ θεὸς οὐκ ἂν ἔτι λέγοιτο ἔχειν, τὴν τοῦ τὴν ψυχὴν τοῦ παντὸς ἐν χείρονι πεποιηκέναι. *Enn.* 4, l. 8, c. 2.

(2) *Ib.*, c. 3.

Si Plotin s'est cru obligé de démontrer la nécessité de l'existence de l'âme, à plus forte raison doit-il essayer de trouver un motif qui explique la génération du corps. Il fallait une âme pour que Dieu ne fût pas seul et que l'intelligible ne fût pas stérile; il fallait un corps pour que l'âme pût exister, car une âme ne pouvait habiter que dans un corps (1). Ce n'est donc pas parce que notre corps est un corps, c'est parce qu'il est limité et incomplet, c'est pour cela qu'il est la prison et le tombeau de notre âme. Quoiqu'il y ait différence de nature entre notre âme et notre corps, ce ne sont pas deux natures incompatibles; au contraire, elles ont été faites l'une pour l'autre, non pas ce corps pour cette âme, mais la nature du corps pour la nature de l'âme. Ainsi de la doctrine de Plotin résultent les trois propositions suivantes, qui ne sont nullement contradictoires: 1° L'âme est distincte du corps; 2° l'âme ne peut exister que dans un corps; 3° notre corps n'est attaché que pour un temps à notre âme; il est pour elle un fardeau, il est un obstacle à l'accomplissement de ses destinées.

Quel est le sens de cette proposition de Plotin, qu'une âme ne pouvait exister que dans un corps? Il ne faut pas la confondre avec la nécessité où se trouve chaque hypostase, dès qu'elle est constituée, et qu'elle possède pleinement sa nature propre, d'engendrer une hypostase inférieure. Il est vrai que

(1) Σώματος δὲ μὴ ὄντος οὐδ' ἂν προελθοι ψυχή, ἐπεὶ οὐδὲ τόπος ἄλλος ἐστὶν, ὅπου πέφυκεν εἶναι. *Enn.* 4, l. 3, c. 9.

Plotin déclare expressément que l'âme engendre le corps (1); et que pour expliquer cette génération, il compare le corps à ces ombres qui paraissent aux extrémités d'une flamme ardente. Mais cette génération n'est pas la production de la substance même: la substance est donnée en tant que matière informe, elle est le produit d'une émanation qui ne vient pas directement de l'âme; ce que l'âme lui apporte, c'est l'essence, c'est la vie. Tant que l'âme est absente, il n'y a point d'organisation dans le corps, il n'y a aucune unité dans les éléments multiples dont il se compose. L'âme universelle vivifie la matière en la pénétrant, et le chaos devient monde. De même, en descendant dans nos corps, nos âmes deviennent le lien qui en retient agrégées les diverses parties, le principe qui leur communique le mouvement et constitue leur vie physiologique. Cela explique la nécessité de l'âme pour le corps, mais non la nécessité du corps pour l'âme. La doctrine que Plotin veut exprimer, mais qu'il rend obscurément, parce qu'il n'a fait que l'entrevoir, c'est que la localisation dans l'espace est la condition de l'existence de tout ce qui est en dehors de la nature absolue; ce qui revient à dire que tout ce qui n'est pas Dieu est fini, est limité. Plotin n'admet pas ces fantômes qui ont troublé tant de rationalistes, le temps absolu, l'espace absolu. Son Dieu n'est ni le temps, ni l'espace, ni le substratum du temps et de

(1) Προϊέναι δὲ εἰ μέλλοι, γεννήσει ἑαυτῇ τόπον, ὥστε καὶ σῶμα. *Ib.*

l'espace ; en dehors de Dieu, rien n'est absolu, rien n'est infini, ni attribut, ni mode, ni substance, ni pensée. Immédiatement au-dessus du monde, est l'âme divine, qui fait partie de la Trinité hypostatique : c'est une âme et une âme sans corps ; en effet, c'est l'infini lui-même, sous sa forme la moins parfaite. En tant qu'infini, elle est Dieu et elle n'a pas de corps ; en tant qu'infini enveloppant le fini, elle est Dieu et le monde, c'est-à-dire qu'elle comprend en elle, outre sa nature divine, distincte et incommunicable, la nature même du monde, qui ne subsiste que par l'âme universelle et dans elle. Le monde est après Dieu ce qu'il y a de plus excellent ; mais ce n'est plus Dieu. Plotin exprime de diverses façons cette différence entre Dieu et ce qui n'est pas Dieu ; tantôt, il oppose l'éternité au temps, l'un au multiple, l'être même au non être ; tantôt ce qui n'a pas besoin de corps à ce qui ne peut exister que dans un corps, c'est-à-dire dans des limites. Pour quiconque sait penser, qui dit espace, dit limites ; et pour Plotin, il n'y a de limites que dans le corps, et c'est le corps même qui est la limite. Qu'il y ait un espace sans limites, que sera-t-il ? Dieu même ? Dieu est donc un corps, car il a *partes extra partes*, ou le mot d'espace est vide de sens. Autre que Dieu, et cependant infini ? C'est une contradiction dans les termes. Dira-t-on avec Malebranche que Dieu est infiniment infini, et l'espace infini seulement comme espace ? Spinoza est là tout entier. Il est vrai que Plotin est panthéiste, mais il ne l'est pas par là. Son panthéisme

ne vient pas de sa spéculation sur la nature de l'infini; il vient de la doctrine des émanations hypostatiques. Il n'y a donc pas pour Plotin d'espace infini. De plus, il n'y a pas pour lui de vide en dehors du monde; le corps, pris dans sa totalité, est tout le corps possible, et il n'est point infini pour cela, car le corps est essentiellement engendré, ce qui dans les idées et dans le langage de Plotin est précisément le contraire de l'infini; mais quoique fini par la nécessité de son origine et de sa nature, il n'y a point de dimension hors de lui. Il n'est commensurable avec rien, parce qu'il est la totalité du commensurable; en ce sens, il n'a point de mesure, quoique fini et limité. Supposez au delà du monde, un vide, de l'espace : ce vide est capable de contenir des corps, ou il n'est rien, qu'un mot sans signification; s'il est capable de contenir des corps, d'où vient que le principe hypostatique dont le corps est le produit n'ait pas engendré tout le corps qui était possible? Si le corps n'est pas limité par la seule nécessité, il n'est pas aussi parfait qu'un corps peut l'être, et s'il n'est pas aussi parfait que sa nature de corps le comporte, l'âme universelle n'est pas heureuse, elle souffre comme notre âme; elle est unie, comme notre âme, à une nature non-seulement différente et inférieure, mais inégale et incomplète; cette conséquence admise, toute la théorie de Plotin sur la distinction de l'âme universelle et des âmes particulières, périrait. Lorsque Plotin dit que l'âme ne peut exister que dans un corps, il faut donc

entendre que tout ce qui est hors de Dieu est limité; qu'il n'y a ni vide, ni chaos, et que la totalité de l'être, soit réel, soit possible, en dehors de Dieu, forme un tout organisé et vivant, un animal, ζῷόν τι κόσμος. Ce que Plotin dit de l'étendue, il le dit aussi de la durée; la durée a ses dimensions, comme l'étendue; prise dans sa totalité elle est incommensurable, parce qu'elle est seule de son espèce; elle ne peut être supposée plus grande ni plus petite; elle n'a point de vide, avant ni après elle (1); cependant elle n'est pas infinie, car elle est engendrée. Tout est plein dans le monde, à l'imitation de l'être parfait; tout est en harmonie, à l'imitation de l'un. Jamais, en aucun temps, en aucun lieu, il n'a existé de matière informe. L'âme n'est absente nulle part; elle n'a jamais été absente (2).

On peut aussi tirer de là cette conclusion que ce n'est pas parce que notre corps est limité, qu'il nous gêne; mais parce qu'il est limité dans la nature du corps limité, et parce que n'étant pas complet dans sa propre espèce, il éprouve des besoins et des désirs. Notre âme a suivi les évolutions des essences supérieures, elle a été intimement unie à l'âme universelle, elle est capable d'unir son action à celle de la Providence, et par conséquent lorsqu'elle n'a plus à gouverner qu'un corps humain, elle ressemble à un dieu déchu.

On lit dans le *Timée* : « Διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε, νοῦν

(1) Ἐπεὶ οὐκ ἦν ὅτε οὐκ ἐψύχωτο τόδε τὸ πᾶν. *Enn.* 4, l. 3, c. 9.

(2) Οὐδ' ἐνῆν ὅτε σῶμα ὑφεστήκει, ψυχῆς ἀπούσης, οὐδὲ ὕλη ποτὲ, ὅ τε ἀκόσμητος ἦν. *Ib.*

μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δὲ ἐν σώματι συνιστὰς, c'est pour ce motif que Dieu plaça l'esprit dans l'âme et l'âme dans le corps (1). » Il semble résulter de ce passage que la distinction n'est pas moins réelle entre l'esprit et l'âme, qu'entre l'âme et le corps; et Platon en effet insiste à plusieurs reprises sur la différence de nature qui sépare ces deux essences. Il place le νοῦς dans la tête, et l'âme dans le reste du corps; il rapporte à l'esprit la connaissance des intelligibles et à l'âme les opérations de la raison discursive seulement; enfin, ce qui est capital, il attribue clairement à l'âme le mouvement et la faculté de se mouvoir elle-même, tandis que le νοῦς est sans cesse présenté comme immuable. Si l'on peut soutenir avec Aristote que le Dieu de Platon est un Dieu mobile, c'est que ce Dieu est à la fois une âme et une intelligence; l'intelligence est immobile en Dieu, parce que l'immutabilité est de l'essence d'une intelligence, mais Dieu lui-même est mobile, parce que le mouvement qu'il n'a pas dans la première et plus parfaite partie de lui-même, τὸ κυριώτατον αὐτοῦ, il l'a dans sa partie inférieure qui est, selon l'interprétation des Alexandrins, l'âme universelle, ψυχὴ ὑπερκόσμιος, ψυχὴ τῶν ὅλων.

Cette manière d'entendre la psychologie de Platon est-elle strictement exacte? On peut affirmer du moins qu'elle peut être soutenue par un grand nombre de textes et de témoignages. Elle est d'ailleurs, si on la considère dans son ensemble, conforme à

(1) Platon, *Timée*, p. 30.

l'opinion commune des anciens, qui presque tous admettaient plusieurs âmes, ou du moins des principes différents de la vie et de la pensée, et qui dans leurs théories sur l'immortalité de l'âme, sacrifiaient presque toujours la mémoire et d'autres facultés inférieures, pour ne sauver que l'intelligence même, dans ses applications les plus essentielles et les plus pures. D'un autre côté, ni Platon, ni aucun philosophe jusqu'à l'école d'Alexandrie, n'apporta dans cet ordre de questions, une précision et une régularité complètes. La langue n'était pas faite; et Aristote lui-même, malgré la finesse et la sûreté de son observation, malgré la rigueur de sa méthode, est encore loin des classifications modernes. Pour ne parler ici que des écoles rationalistes, afin de ne pas nous écarter de la tradition alexandrine, lorsque dans Platon on nous présente la théorie de la réminiscence, cette vie antérieure, à laquelle on rattache l'existence des idées innées, c'est la vie de l'âme comme celle de l'esprit. L'âme existe donc éternellement avec l'esprit; il faut dire que l'esprit et l'âme tombent dans le corps, et non pas que l'esprit tombe dans une âme. Que faisait cependant cette âme, avant sa chute, lorsqu'elle ne recevait point d'impressions sensibles, et n'avait commerce qu'avec l'essence? Avait-elle part à la connaissance des idées? S'il en est ainsi, est-ce au νοῦς, est-ce à la partie supérieure de l'âme qu'il faut attribuer la réminiscence dans cette vie mortelle? L'un et l'autre semblent difficiles; car l'attribuer au νοῦς, c'est rendre

inutile la coopération de l'âme, et l'attribuer à l'âme, c'est rendre inutile l'existence du νοῦς. Si l'âme, dans la vie antérieure, ne participait point à la connaissance de l'idéal, quelle pouvait être sa nature, puisqu'elle n'avait point de corps à vivifier? Cependant, si nous pouvons juger de cette vie antérieure par les démonstrations qui établissent l'existence d'une vie future, l'immortalité qu'on nous promet, est bien l'immortalité de l'âme. D'ailleurs la distribution des facultés ne se fait pas exactement entre l'âme et l'esprit; on voit bien qu'au-dessus du λογισμὸς, se place le λογὸς, et que le λογὸς lui-même touche de près à l'ἀνάμνησις et par conséquent au νοῦς; mais si l'on ne peut pas dire d'une façon certaine et précise si l'ἀνάμνησις appartient au νοῦς, ou au νοῦς et à la ψυχὴ pris ensemble, comment savoir si le λόγος appartient à l'un ou à l'autre ou à tous les deux; ou s'il y a un λόγος supérieur et un λόγος inférieur, comme on a distingué depuis le λόγος ἐνδιάθετος et le λόγος προφορικός? Une fois établie la différence de nature entre le νοῦς et la ψυχὴ, on s'explique difficilement que Platon s'occupe si souvent des rapports et de la différence de l'âme et du corps, et laisse dans une obscurité presque complète la question pour le moins aussi importante des rapports de l'âme et de l'esprit. Pourquoi dans le *Phédon* par exemple, n'est-il question que de l'âme? Pourquoi dans le *premier Alcibiade*, l'homme est-il représenté comme une âme qui se sert d'un corps, définition qui fut adoptée dans l'école, et que nous retrou-

vons dans Proclus, ὁ δὲ ἄνθρωπος ψυχή ἐστι σώματι χρωμένη (1)? Il semble plus raisonnable, plus conforme à la lecture attentive des textes, aux croyances communes des écoles platoniciennes, à l'état des sciences psychologiques dans l'antiquité, d'admettre que Platon lui-même n'a pas accompli sa doctrine sur ce sujet. Il a entrevu de solides raisons pour distinguer dans l'homme une partie plus analogue aux principes éternels avec lesquels il doit vivre, une autre partie plus conforme aux besoins du corps, à sa nature individuelle et imparfaite; mais il a négligé la plupart des question que cette distinction devait soulever; il ne s'est pas inquiété de sauver l'identité du principe pensant, d'expliquer l'introduction, dans la connaissance refléchie ou de conscience, des principes universels que le νοῦς contient, de décider si ce sont des essences individuelles, ou des attributs, ou des facultés. En un mot, ce n'est là qu'une vue très-profonde quoique indistincte et que Platon enveloppe d'allégories, au lieu de la déterminer par une analyse sévère. Le double caractère de la plupart des théories de Platon est d'éclairer la science des plus vives lumières et pourtant de ne pas être vraiment scientifiques.

Quoique Plotin se soit étendu bien davantage sur la nature du νοῦς et ses relations diverses, quoiqu'il ait ajouté beaucoup de points à la doctrine de Platon, il n'est pas arrivé à une théorie claire, explicite,

(1) Proclus, *Comm. Alcib.*, t. 2, p. 199. — *Comm. Tim.*, p. 338.

qui permette de voir jusqu'au fond de sa pensée. L'importance qu'il donne en théologie à la distinction du νοῦς et de la ψυχή, devait rendre la distinction de ces deux principes dans l'homme, plus complète et plus précise chez lui que dans Platon. Il n'en est rien. Plotin qui n'a jamais aspiré à la précision en rien, a surtout négligé de la rechercher dans son langage. Tantôt il distingue le νοῦς et la ψυχή, tantôt il donne à l'une et à l'autre le nom de νοῦς, tantôt il regarde le νοῦς, comme une faculté supérieure de l'âme, quelquefois même comme un état plus parfait, plus épuré des mêmes facultés. Outre les vices ordinaires de son exposition et de son langage, il se rencontre ici une cause particulière pour cette obscurité. L'être, dans Plotin, ne persévère pas naturellement dans son être ; au contraire les deux tendances primitives communes à la nature de tous les êtres contingents, conspirent à détruire l'individualité, soit en absorbant l'effet dans sa cause, soit en l'appliquant lui-même à la génération d'effets inférieurs. Plus la vie est complète dans un être, plus ces deux forces sont actives, énergiques. Dans l'homme, le désir d'engendrer, traînant après soi le cortége de toutes les passions, et l'amour pur, principe de la philosophie, ne sont pas seulement plus ardents, ils sont plus efficaces que dans les natures inférieures. De ces deux tendances contraires, celle qui a établi sa domination sur l'autre, augmente nécessairement sa propre puissance et diminue les obstacles qui s'y opposent : si c'est,

par exemple, la philosophie qui l'emporte, chaque nouvel effort augmente la simplification jusqu'à ce qu'elle devienne complète et que l'ἕνωσις détruise entièrement la multiplicité. Cependant le principe vaincu a des retours; quelquefois les ailes de l'âme se fatiguent, ou bien, c'est la sensation, qui, par surprise, s'empare de nouveau de notre âme, et dans un instant se trouve détruite ou perdue, une sagesse péniblement, laborieusement acquise. Ainsi la double loi qui régit le monde, soumet la nature humaine à des transformations successives; les facultés inférieures peuvent tour à tour disparaître et se reproduire, selon le degré de l'amour, ou la force des expiations. Il n'y a donc pas de fixité dans les déterminations individuelles, et ces flots alternatifs du reste du monde, gouverné par le principe de génération et par le principe d'aspiration, ne sont nulle part plus variables et plus incertains que dans la nature humaine.

Il ne faut donc pas demander à Plotin si l'esprit de l'homme diffère de son âme comme l'esprit divin diffère de l'âme universelle; si, de même que l'intelligence première, la nôtre n'a commerce qu'avec les intelligibles, si la raison discursive appartient exclusivement à l'âme avec la faculté motrice et les sensations. Il ne faut pas lui demander comment les idées qui sont dans mon esprit sont mes idées, tout aussi bien que celles que je trouve dans mon âme, et par quel mystère je n'ai pas conscience de cette dualité du sujet pensant. Il ne faut pas même insis-

ter pour savoir si dans l'ἕνωσις, l'âme est détruite ou absorbée par le νοῦς, ou si, selon la métaphore qu'il emploie le plus souvent, les liens seuls sont rompus, de sorte que l'âme reste entière loin de Dieu, tandis que l'esprit s'envole et s'unit à lui. Il a soulevé toutes ces questions, il les a toutes résolues de façons contradictoires. La distinction de nature a chez lui si peu de fixité et de permanence, qu'après avoir distingué à merveille la nature de l'âme et celle du corps, il déclare que ni l'âme ni le corps ne peuvent éprouver de sensations, et que le composé seul, τὸ συναμφότερον, peut sentir. On comprendrait sans doute que le corps fût nécessaire à l'âme pour sentir; mais ce composé d'âme et de corps, pris pour une nature unique, à laquelle des facultés sont attribuées, ne semble-t-il pas tout rejeter dans la confusion? L'âme est aussi pour lui un τὸ συναμφότερον, dont la partie principale est le νοῦς. Quelquefois il distingue avec soin les deux parties; le plus souvent il les confond, et l'idée d'âme alors enveloppe celle d'intelligence. Tout cela n'est qu'une construction vague, inachevée, sans portée et sans vraisemblance.

Si pourtant on laisse de côté les détails, rien de plus philosophique et de plus profond que cette théorie. Il y a en effet deux éléments bien distincts dans la connaïssance; l'un passager, transitoire, individuel, qui dépend à la fois des circonstances dans lesquelles nous sommes placés, de notre organisation et de mille accidents étrangers à notre essence; l'autre au contraire, durable, nécessaire, éternel,

fonde la stabilité de notre nature, et rend possible, avec le langage, les relations intellectuelles et morales que nous établissons entre nous et les autres êtres. Entre ces deux ordres de conceptions, se place tout le travail de notre activité propre ; nous accommodons les unes à notre fantaisie ; nous les diminuons ou les augmentons, nous les réunissons ou les séparons à notre gré, ou suivant de certaines lois que nous trouvons en nous-mêmes ; pour les autres, nous ne pouvons les faire naître, ni les chasser, ni les transformer, mais nous les appliquons. Sans elles l'autre élément de connaissance qui remplit notre esprit serait en quelque sorte non avenu : qu'importe en effet qu'en passant devant nous, le monde nous jette des impressions et des sensations ? Ces sensations mourront inaperçues, elles ne deviendront pas des habitudes morales, elles ne se transformeront pas en idées, si la force que nous sommes, reveillée et excitée par leur approche, et pourvue de lois organiques qui constituent son essence, ne s'applique à ces phénomènes adventices, ne s'en empare, ne leur donne ce que par eux-mêmes ils ne posséderaient jamais, un caractère déterminé, une essence, une valeur réelle. L'homme est-il une simple capacité passive, que le monde du dehors transforme et modifie à son gré, et qui change d'attributs et de nature, en même temps que de lieu et de circonstances ? On ne peut le supposer sans nous ravaler nous-mêmes au-dessous de la plante. La plante est attachée au sol ; tout son monde l'environne, elle n'a de re-

lation qu'avec ce petit espace. Cependant elle n'en dépend pas uniquement. L'air, la terre et les eaux lui fournissent les aliments dont elle a besoin ; mais c'est elle-même qui, dépositaire d'une loi qui lui est propre, et capable de se développer suivant cette loi, choisit dans tout ce qui l'entoure, ce qui convient à sa nature, le transforme pour se l'assimiler, lui assigne sa place dans ce système complexe dont la force végétative est le centre, le pénètre de sa propre vie, et l'appelle, de l'existence inerte, à la vie mobile, régulière, féconde, organisée. Que sera-ce donc de l'homme, libre de se mouvoir, ayant le monde entier pour prison, et par la force et le ressort de sa pensée, capable de rêver, ou de découvrir d'autres mondes? Ces échos d'une puissance étrangère qui retentissent jusqu'à lui par la sensation, loin de le constituer, attendent de lui leur forme durable, leur définition et par conséquent leur être. Les sensualistes, qui n'analysent que la surface, et ne pénètrent pas jusqu'au cœur, comparent l'esprit à une cire molle, qui reçoit l'empreinte du dehors ; erreur ! la cire, c'est le monde ; le cachet ferme, durable, inaccessible au changement, c'est l'homme lui-même, ou du moins c'est la partie la plus importante et la plus vraie de l'homme. L'homme est un entendement actif, ou une activité intelligente qui tient de son créateur l'être et la loi de son être, et qui, possesseur de cette loi, gouverne les impressions du dehors, les rassemble, les compare, les modifie, et ne se les assimile qu'après leur avoir imposé sa propre

empreinte. Il est donc actif et passif, actif surtout. Son activité fait sa grandeur et constitue son essence. Tout le reste est adventice; l'essence demeure. Elle seule a de l'éternité, et de l'être par conséquent; le reste s'enfuit. Ce qui tombe dans la science, c'est la sensation devenue pensée par l'application d'une idée; le phénomène lui-même, quand il ne se rattache à rien, périt et disparaît du souvenir, à mesure que le flot l'emporte. Qu'y a-t-il donc en nous? Des sensations et des idées seulement, avec ces connaissances moyennes qui résultent de l'application de l'idée à la sensation? Il y a aussi de toute nécessité la capacité de subir la sensation, la force de posséder l'idée, de la déterminer avec précision et clarté, de l'opposer, ou plutôt de s'opposer par elle, à l'envahissement du dehors, et de dompter ainsi l'ennemi; l'ennemi, c'est le torrent de la sensation. Ainsi l'homme est double, actif et passif; et son activité a son centre, elle a son point d'appui et de départ, qui ne dépend pas d'elle-même, puisqu'il la fonde, qui par conséquent n'est pas individuel, mais universel, qui n'est pas faible et transitoire comme la créature qui s'y repose, mais fort, mais durable, mais éternel, parce que tout espoir de science et d'avenir dépend de lui. Qu'est-ce qu'un individu par lui-même, si sa nature est purement individuelle? Qu'est-il en soi? Qu'est-il pour le reste des choses? En lui-même, c'est un pur rien; au dehors, il n'a rien de commun avec quoi que ce soit, à moins qu'on n'établisse les liens des individus en-

tre eux sur la communauté des lois qu'ils subissent. Si donc tout l'homme est individuel, où tendent ces aspirations vers l'éternel et l'infini ? Tous ses désirs périssent avec les sensations fugitives. Pour qu'il ait une étoile, pour qu'il se rattache à Dieu par des liens puissants, et dans le monde, par le langage et la communion des idées, aux intelligences égales à la sienne, il faut qu'il trouve en lui-même un principe éternel, immuable, au-dessus du principe variable, passif, éphémère, et que ce principe éphémère emprunte de la force et de l'énergie à cette nature supérieure, *inconcussum quid*, sans laquelle il ne serait rien qu'un écho retentissant (1). Il y a donc véritablement dans l'homme un νοῦς éternel, qui illumine notre âme. Il n'a manqué à Plotin que de connaître le véritable moi, son identité, son éternité ; et de bien sentir que la conscience s'étend même sur l'objet impersonnel que saisit notre intelligence, et que la conscience, une fois éveillée, ne s'éteint et ne s'oublie jamais.

Mais comment Plotin aurait-il pu connaître cette

(1) Spinoza, *Éthique*, cinquième partie, prop. 40. Plus une chose a de perfection, plus elle agit et moins elle pâtit; et réciproquement, plus elle agit, plus elle est parfaite. *Démonstr.* Plus une chose a de perfection, plus elle a de réalité; et en conséquence, plus elle agit, et moins elle pâtit; et en renversant l'ordre de cette démonstration, il en résulte qu'une chose est d'autant plus parfaite, qu'elle agit d'avantage; ce qu'il fallait démontrer. *Coroll.* Il suit de cette proposition que la partie de notre âme, qui survit au corps, si grande ou si petite qu'elle soit, est toujours plus parfaite que l'autre partie; car la partie éternelle de l'âme, c'est l'entendement, par qui seul nous agissons; et celle qui périt, c'est l'imagination, principe de toutes nos facultés passives. D'où il suit que cette première partie de notre âme, si petite qu'elle soit, est toujours plus parfaite que l'autre. *Trad.* d'Em. Saisset, t. 2, p. 266.

force propre de la conscience humaine? Ni sa théorie de la science, ni sa métaphysique ne le comportaient. La science pour lui, la science parfaite, c'est l'identité du sujet et de l'objet dans la connaissance de l'absolu; il ne connaît pas d'autre moyen d'y parvenir que l'élimination successive de tous les éléments individuels. Tant que l'esprit ne poursuit le général que dans les objets auxquels il s'applique, il est lui-même tout entier, avec les deux éléments qui le constituent, et ne sort pas de la dialectique. Mais dès qu'il opère sur lui-même, dès qu'il se sépare de ce qu'il y a en lui d'individuel, alors commence la connaissance véritable, en même temps que l'ἕνωσις et par elle. Cette aspiration constante de Plotin vers l'identification du sujet de la connaissance avec l'absolu, n'est possible, n'est vraisemblable qu'à condition que la conscience, élément de l'individualité, puisse s'éteindre; en sorte que cette erreur fondamentale est engagée dans le début même de la spéculation de Plotin, et qu'il l'érige en principe dès le premier pas. Mais lorsqu'une fois il a construit son édifice scientifique, quand il a érigé au sommet cette Unité absolue, et constitué le reste du monde par la double loi de la génération et de l'aspiration universelles, comment admettrait-il dans ce monde sans cesse absorbé la persistance d'une existence individuelle? Il faut que le moi périsse, parce que tout périt excepté Dieu; qu'il périsse pour renaître ailleurs, parce que rien ne périt absolument et que tout se transforme. Il y a donc en nous quelque chose qui

ne périt pas. Tout ce qui est individuel, tout ce qui n'a pas été purifié, simplifié, périt; ce qui est un et simple, c'est-à-dire éternel et divin, demeure. C'est donc véritablement Dieu qui est notre fond, ce qui est de nous n'est que phénomène, et Plotin dirait comme son maître : « Mourir, c'est vivre ! » En effet, c'est mourir à la sensation, à la passion, aux modes, au temps et à l'espace ; c'est sortir du monde, et renaître Dieu. N'est-ce pas ainsi qu'il faut entendre Plotin, lorsqu'il disait dans son agonie : « Je cherche à dégager en moi le divin (1) ? »

(1) Spinoza, *Éthique*, cinquième partie, prop. 30. Notre âme en tant qu'elle connaît son corps et soi-même sous le caractère de l'éternité, possède nécessairement la connaissance de Dieu, et sait qu'elle est en Dieu et est conçue par Dieu. *Démonstr.* L'éternité est l'essence même de Dieu, en tant que cette essence enveloppe l'existence nécessaire; par conséquent, concevoir les choses sous le caractère de l'éternité, c'est concevoir les choses en tant qu'elles se rapportent comme êtres réels à l'essence de Dieu; en d'autres termes, en tant que par l'essence de Dieu, elles enveloppent l'existence. Ainsi donc, notre âme en tant qu'elle connaît son corps et soi-même sous le caractère de l'éternité, possède nécessairement la connaissance de Dieu, et sait, etc., ce qu'il fallait démontrer. *Trad.* d'Em. Saisset, t. 2, p, 260.

ob

CHAPITRE X.

DES FACULTÉS DE L'AME.

La sensation, l'opinion, le jugement. La raison. Théorie de la raison impersonnelle et de la réminiscence. L'extase n'est point une faculté, mais une transformation passagère de la raison. Caractères de l'extase. Origine du mysticisme dans Plotin; erreur fondamentale des mystiques.

Lorsqu'une âme perd ses ailes et tombe dans un corps, elle peut tomber plus ou moins bas. Les corps humains ne sont pas seuls animés; et dans chaque espèce il y a des degrés divers de perfection (1). Dans cette inégalité, la justice de Dieu est à couvert; soit que l'âme ne fasse que changer de corps, ou qu'elle tombe dans un corps pour la première fois (2), la nature de ses penchants, les fautes qu'elle a commises sous sa première forme, déterminent sa condition future (3). Plotin justifie la Providence, d'a-

(1) Κάτεισι δὲ οὐκ ἀεὶ τὸ ἴσον, ἀλλ' ὁτὲ μὲν πλέον, ὁτὲ δὲ ἔλαττον, κἂν πρὸς τὸ αὐτὸ γένος ἴῃ. *Enn.* 4, l. 3, c. 12.

(2) Ἐπεὶ τοίνυν διττὸς ὁ τρόπος τῆς εἰς σῶμα ψυχῆς εἰσόδου· ἡ μὲν γὰρ γίγνεται ψυχῇ ἐν σώματι οὔσῃ, τῇ τε μετενσωματουμένῃ, καὶ τῇ ἐκ σώματος ἐρίνου ἢ πυρίνου εἰς γήϊνον γιγνομένῃ. — Ἡ δὲ ἐκ τοῦ ἀσωμάτου εἰς ὀσιοῦν σῶμα. *Enn.* 4, l. 3, c. 9.

(3) Κάτεισι δὲ εἰς ἕτοιμον ἑκάστη, καθ' ὁμοίωσιν τῆς διαθέσεως, ἐκεῖ γὰρ, ᾧ ἂν ὁμοιωθεῖσα ᾖ, φέρεται, ἡ μὲν εἰς ἄνθρωπον, ἡ δὲ εἰς ζῷον ἄλλη ἄλλο. *Ib.*, c. 12.

près les principes de Platon dans le mythe d'Er l'Arménien et dans le *Timée*. Il a d'ailleurs pour les maux qui ne tiennent qu'au corps un grand fonds de mépris et d'indifférence : « De quoi te plains-tu, dit-il? De la lutte? Et la victoire! De la misère, de l'injustice? Il n'y en a pas pour un immortel. Si on te tue, tes vœux sont comblés : ἔχεις ὃ θέλεις (1). Le sage, dit-il encore, conserve dans son sein le flambeau qui l'éclaire, malgré le vent qui souffle au dehors et la tempête qui mugit (2). »

Chassées du monde intelligible, les âmes tombent d'abord dans le premier ciel (3); elles y revêtent un corps, dont le poids accélère leur chute, et qu'elles quittent ensuite pour un corps plus terrestre (4). Alors commencent pour elles les chances de cette vie mortelle : la différence des corps, des circonstances, de l'éducation, la vivacité ou la faiblesse de leurs souvenirs, l'usage qu'elles font de leur liberté, prolongent leur émigration, et les font passer successivement dans d'autres corps ou les emportent au-dessus de la terre, et les rendent au monde des intelligibles (5).

De quelque façon que l'âme tombe dans un corps, il faut toujours rechercher quelles sont après cette chute ses relations, 1° avec le corps dans lequel elle est tombée; 2° avec l'âme universelle.

(1) *Enn.* 2, l. 9, c. 9.
(2) *Enn.* 1, l. 4, c. 8.
(3) Ἴασι δὲ ἐκκύψασαι τοῦ νοητοῦ, εἰς οὐρανὸν μὲν πρῶτον. *Enn.* 4, l. 3, c. 13.
(4) *Ib.*
(5) *Ib.*

La théorie de Plotin sur les rapports métaphysiques du corps et de l'âme est loin d'être satisfaisante. Elle est exprimée principalement dans le premier livre de la première *Ennéade*; ce livre est le cinquante-troisième dans l'ordre de composition, et l'un des neuf que Porphyre regardait comme inférieurs à tous les autres, et comme indiquant le déclin du génie de leur auteur. Il est évident d'ailleurs que Plotin entreprend ici une tâche impossible. Il a distingué très-nettement l'âme et le corps; il pourrait constater les conditions et les lois de leur union par des expériences psychologiques; mais à quelle faculté, à quelle méthode recourir pour découvrir la nature même de leur union, ou comme dit Plotin, en s'attachant à la partie la moins philosophique et la moins sérieuse du *Timée*, de leur mélange? Il se demande d'abord si l'on doit rapporter les plaisirs, les douleurs, le désir, la crainte, le raisonnement, l'opinion, l'idée, à l'âme seule, ou à l'âme se servant du corps, ou à une nature mixte composée de l'âme et du corps (1). L'âme considérée en elle-même n'est pas un composé, συνθετόν τι; elle est une idée, εἶδος, une forme simple, ne recevant pas d'impressions, ayant conscience de son activité (2). A ce prix elle peut être immortelle, car ce qui est immortel doit être impassible, ne rien perdre et ne rien recevoir, si ce n'est du côté des natures supérieures. Une idée simple et immortelle

(1) *Enn.* 1, l. 1, c. 1.
(2) Ἑαυτῷ δὲ συμφυᾶ ἔχον τὴν ἐνέργειαν ἐν ἑαυτῷ. *Ib.*, c. 2.

peut posséder, dans son isolement, la pensée pure, νόησις, et la joie pure, ἡδονὴ καθαρά, sans mélange de sensations; mais elle n'a ni crainte ni désirs, ni joie tumultueuse, ni douleur, ni sentiment, puisque dans une nature simple et renfermée en soi, tous ces phénomènes ne sauraient avoir ni cause ni objet (1).

Les faits ne sont pas d'accord avec cette conséquence nécessaire de la nature de l'âme. Nous savons que l'âme est dans un corps, et qu'elle s'en sert comme d'un instrument (2); ce tout, âme et corps, est ce que nous appelons animal. L'âme pure ne subit pas plus les modifications du corps que l'ouvrier celles de l'instrument qu'il emploie; un corps agit sur un autre corps, mais non sur ce qui est incorporel. Si donc les modifications du corps se transmettent à l'âme, c'est que l'âme n'est pas pure. Elle n'est pas seulement unie au corps; elle est mélangée avec lui. Θῶμεν τοίνυν μεμίχθαι (3).

Le corps gagne à ce mélange, parce qu'il participe à la vie, et l'âme y perd, parce qu'elle participe à la mort et à la corruption du corps. En perdant un peu de sa vie, l'âme reçoit pour compensation inégale, προσβήκην, la sensation; et le corps, en se mêlant à la vie, y gagne de participer aux sensations, aux désirs, aux craintes (4).

(1) *Ib.*
(2) Χρωμένη μὲν οὖν σώματι οἷα ὀργάνῳ. *Ib.*, c. 3.
(3) *Ibid.*, c. 4.
(4) *Ib.*

Mais ce mélange, qui nous semble nécessaire, est-il possible? N'est-ce pas comme si l'on voulait faire une seule chose du blanc et de la ligne, de deux natures diverses? Dire que l'âme est répandue par tout le corps, ce n'est rien dire, et il n'en résulte pas qu'elle sente avec lui : la lumière répandue sur tous les corps ne participe pas à leurs impressions (1). L'âme n'est pas une forme dont le corps est la matière; car cette forme ne serait rien sans le corps; si elle n'est qu'une participation de l'idée; ou le corps ne lui serait rien, si elle est elle-même idée (2). On ne saurait dire : l'âme est au corps comme la figure d'une hache à la hache; car si la figure est nécessaire au fer pour couper, c'est surtout le fer qui coupe (3). On a prétendu que l'âme était l'entéléchie d'un corps organisé; Plotin discute ici l'opinion d'Aristote qui dit, dans le second livre du περὶ ψυχῆς : « L'âme est l'entéléchie première d'un corps physique ayant la vie en puissance, et en tant qu'il est organisé, διὸ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ζωὴν ἔχοντος δυνάμει· τοιοῦτον δὲ ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν. » S'il en est ainsi, l'âme est dans un corps comme la forme d'une statue dans cette statue : ôtez la matière dont la statue est composée, il n'y a plus d'entéléchie; brisez la matière, chaque tronçon de la statue emporte une partie de sa forme. Comment concevoir, dans une telle âme, la lutte des sens et de la raison,

(1) *Enn.* 1, l. 1, c. 4.
(2) *Ib.*
(3) *Ib.*

la lutte des passions entre elles, la perception d'une pensée, d'une sensation, par l'âme qui pense ou éprouve? Cette âme sera inséparable du corps ; elle croîtra avec lui, elle s'affaiblira, elle mourra avec lui; ou plutôt, à la mort, le corps ne fait que se dissoudre, l'âme s'évanouit. Elle ne peut plus passer dans un autre corps, animer une autre matière. L'âme n'est donc pas l'entéléchie du corps ; elle est une essence distincte et séparable (1).

Après avoir rejeté ces diverses explications du mélange de l'âme et du corps, Plotin finit par en accepter une, qui certes n'a pas plus de valeur que les autres. C'est, dit-il, le composé ou le mélange, τὸ συναμφότερον, qui sent; il éprouve la sensation, à cause de la présence de l'âme; c'est elle qui le fait sentir. Cependant elle ne se donne pas à lui, οὐκ αὐτὴν δοῦσαν ; elle se communique comme la lumière à l'objet éclairé; l'objet devient lumineux, sans que le foyer de la lumière se déplace. L'âme pure reste en elle-même et continue d'exister sans mélange, malgré cette participation d'elle-même qu'elle introduit dans le corps, pour le rendre capable de sensation. Cette sensation éprouvée par le συναμφότερον n'est qu'un simulacre de la perception plus complète qui a lieu dans l'âme pure (2).

Le péché est expliqué de la même façon que la connaissance. L'âme pure ne pèche pas ; c'est le composé qui pèche, lorsque le corps l'emporte sur la

(1) *Enn.* 4, l. 2. Fragm. cons. par Eusèbe, *Prép. év.*, l. 15, c. 10.
(2) *Enn.* 1, l. 1, c. 7.

participation de l'âme avec laquelle il est mélangé. Il est vrai, ajoute Plotin, que la faute vient souvent d'une erreur; mais l'erreur elle-même a pour cause l'impatience du corps, qui ne permet pas à la partie supérieure de juger avec maturité (1).

Les rapports de notre âme avec l'âme universelle ne sont pas expliqués par Plotin d'une façon plus philosophique, car il établit seulement que l'âme universelle engendre l'âme particulière, que l'âme particulière tombe dans une région inférieure après avoir perdu ses ailes, et qu'une fois tombée elle aspire non-seulement à retourner à son principe, mais à se confondre avec lui. Ces trois points résultent de la philosophie générale de Plotin, et ne présentent pas à l'esprit des solutions parfaitement claires, puisqu'on ne voit pas la condition des âmes particulières avant la chute, et que d'ailleurs il est difficile de comprendre ce qui est caché sous cette métaphore platonicienne de l'accroissement ou de la diminution des ailes. Si les ailes de l'âme sont l'amour, comment, dans cette perfection d'une âme attachée à son principe et participant de sa vie parfaite et immortelle, l'amour peut-il diminuer? C'est là que les décrets de la justice divine sont inexplicables, parce qu'ils n'ont été précédés d'aucun usage du libre arbitre. Enfin, lorsque l'âme universelle a engendré, directement ou indirectement (2), une âme particulière, lorsque cette âme est tombée,

(1) *Enn.* 1, l. 1, c. 9.
(2) *Voyez* ci-dessus, l. 2, c. 7.

quels rapports conserve-t-elle avec la ψυχὴ τῶν ὅλων? Ce n'est pas assez pour expliquer les facultés de l'âme particulière que de lui donner pour origine et pour fin l'âme universelle; il y a un rapport, une communication actuelle. Ce rapport ne va pas sans doute jusqu'à l'identité, puisque nous n'avons pas conscience des modifications des autres âmes, et de celles de l'âme universelle; mais il existe néanmoins, et la preuve, c'est la sympathie qui certainement existe entre nous et nos semblables, entre nous et l'âme universelle (1). Non-seulement les sentiments semblent gouvernés par des lois communes, ce qui pourrait s'expliquer par l'analogie de nature, et la communauté d'origine, mais ils se propagent par une sorte de contagion mystérieuse, et comme le dit un Père de l'Église, les âmes s'allument l'une à l'autre comme des flambeaux. Il y a d'ailleurs dans notre vie de secrets et mystérieux sentiments, dont l'origine ne se retrouve pas dans notre propre histoire, et qui doivent avoir une cause dans cette vie universelle, dont nous sommes une partie, quoique notre conscience, essentiellement limitée, ne l'embrasse pas tout entière. Quelque chose nous unit aux astres immortels, aux animaux, aux plantes. L'être individuel que nous sommes sent la fragilité de sa différence spécifique; cette individualité lui échappe de toutes parts; il est appelé à la communion de la substance. Son individualité

(1) *Enn.* 4, l. 3, c. 11.—Cf. *Ib.*, c. 3, 6, 7, 8.

perdue ne le jette pas dans le néant, mais dans l'absolu de l'être. Le propre de la philosophie de Plotin est d'exalter la réalité, l'éternité du fonds commun de toute existence, et d'emporter les distinctions, l'existence individuelle, dans le flot éternellement mobile de la génération et de l'amour.

Ce qui est vrai du sentiment ne l'est pas moins de l'idée. La science serait propre à l'individu, et par conséquent elle serait sans éternité, et ne démontrerait aucune existence ni pour nous ni pour les autres, si, en même temps que nous sommes séparés, nous n'étions confondus dans l'unité de l'âme universelle. On peut selon l'usage que l'on fait de ses facultés, s'isoler de plus en plus dans les rêveries de l'imagination ou dans une seule série de sensations toutes personnelles, ou dégager en soi le divin, et vivre de la vie commune, la seule véritable vie. Mais entre ces deux extrémités se place une vie intermédiaire, à la fois humaine et divine, individuelle et universelle. Notre âme peut cacher sa tête dans les cieux, et se livrer, dans la région inférieure, aux humbles besoins de notre corps. La même séve qui fait naître des feuilles et des fruits, circule dans les racines, et anime ces végétations parasites qui se distinguent de l'arbre tout en tirant de lui leur substance. L'Hercule de la fable est double; il est au ciel et aux enfers (1); ainsi notre âme, appesantie, dégradée par son union avec le

(1) *Enn.* 1, l. 1, c. 12.

corps, ne perd pas tout commerce avec les dieux immortels.

C'est ainsi que Plotin distingue, quoique sans aucune rigueur scientifique, dans l'unité d'une même âme, unie âme première et une seconde. La première est une avec l'âme universelle, et par l'âme universelle avec le νοῦς (1); la seconde, avec le corps. La première connaît les idées, à la manière de l'âme, c'est-à-dire successivement, ou par un effort plus puissant, elle les connaît, comme esprit, toutes ensemble (2); la seconde n'est pas raisonnable, mais sensible; elle est l'âme sensitive, αἴσθησις, et non pas l'âme raisonnable, λογικὴ ψυχή (3).

Les antécédents historiques de Plotin, ainsi que ses propres principes philosophiques, le condamnaient pour ainsi dire à expliquer par un mélange la communication de l'âme et du corps, de l'âme et de l'esprit. Depuis plus de deux siècles, le *Timée* faisait loi dans les écoles platoniciennes, et ses théories les plus bizarres sur le mélange du même et du divers étaient acceptées comme l'expression de la plus profonde philosophie. D'un autre côté, Plotin qui avait établi que l'âme ne peut exister sans un corps (4), et qui consacrait un livre entier à démontrer l'impassibilité des incorporels (5), ne pouvait ni attribuer la sensibilité à l'âme, contre sa

(1) Πρὸς δὲ τὸν νοῦν, πως. *Ib.*, c 8.
(2) Ἐν δὲ νῷ ὁμοῦ τὰ πάντα. *Ib.*
(3) *Enn.* 1, l. 1, c. 7.
(4) *Enn.* 4, l. 3, c. 9.
(5) Περὶ τῆς ἀπαθείας τῶν ἀσωμάτων, *Enn.* 3, l. 6.

propre démonstration, ni la donner au corps, contre l'évidence; et il se trouvait naturellement conduit à l'expliquer par l'union de l'âme et du corps, union mystérieuse qu'il voulut vainement approfondir, et qu'il ne fit que rendre plus obscure en la comparant à l'union de deux corps, et en l'appelant un mélange. Il n'a donc pas expliqué l'union de l'âme et du corps, mais il a envisagé les résultats de cette union d'un point de vue très-philosophique et très-conforme à sa spéculation générale. En effet, lorsqu'on réduit le monde à l'unité par l'établissement d'un lien nécessaire entre la substance productrice et les substances produites, il est raisonnable de considérer l'être et la connaissance de l'être, comme la seule réalité; les phénomènes et la connaissance des phénomènes, comme de vaines apparences. Plotin a donc raison de dire que le corps, condition de la limite, est nécessaire à l'existence des individus, et en même temps à cet humble degré de la connaissance qui n'a que les individus pour objet; tandis que, selon lui, l'être absolu est à la fois incorporel et incapable de sensation et de toute connaissance individuelle.

Sur les facultés proprement dites de notre âme, Plotin ne s'écarte point de la tradition platonicienne. Il admet la sensation d'une part, et de l'autre l'ἀνάμνησις comme les deux pôles de notre intelligence; entre l'expérience sensible et la raison pure, entre la sensation et l'idée innée, se placent les jugements, l'opinion, la raison discursive, en un mot tout le

développement de notre activité intellectuelle. On pourrait au besoin étudier la psychologie de Plotin, dans le *Premier Alcibiade*, dans le *Théétète*, le *Philèbe*, le *Phèdre*, le *Phédon*, le *Timée*. Les termes mêmes ne diffèrent pas ; la sensation, modifiée par la généralisation et le λογισμὸς, produit l'opinion ou la δόξα ; vient ensuite le λόγος, qui participant par la réminiscence à la connaissance des idées, fournit des règles et des principes aux applications inférieures de notre pensée. Le jugement est la forme que reçoit l'élément sensible lorsque notre esprit, pourvu des lois et des principes qu'il trouve en lui-même grâce aux souvenirs d'une autre vie, s'en est en quelque sorte emparé, et lui a assigné sa valeur définitive et le rang qu'il doit occuper parmi les objets de la connaissance. Le fond de la sensibilité est donc purement passif; mais quand une sensation est aperçue et transformée par l'intelligence, elle devient un produit de la force que nous sommes (1), et par conséquent, si toute sensation est originairement passive (2), néanmoins, chaque fois que notre sensibilité est affectée, l'activité intervient pour dominer et contenir l'élément passif, et en quelque sorte se l'assimiler. Cette doctrine, dont on ne trouve que peu de traces dans Plotin, sera plus tard développée par Proclus, et marquera, dans ses mains, l'un des grands progrès de la science.

(1) Τὰς αἰσθήσεις οὐ πάθη λέγοντες εἶναι, ἐνεργείας δὲ περὶ παθήματα καὶ χρίσεις. *Enn.* 3, l. 6, c. 1.

(2) Ἐπείπερ τὰ πάθη ἢ αἰσθήσεις τινὲς, ἢ οὐκ ἄνευ αἰσθήσεως. *Enn.* 1, l. 1, c. 1.

Plotin a consacré les trois premiers livres de la sixième *Ennéade* à discuter les dix catégories d'Aristote (1) et les cinq catégories des stoïciens. Cette discussion habile, mais dont le résultat est tout négatif, et que nous retrouverons d'ailleurs en exposant la théorie plus dogmatique contenue dans les ἀφορμαί de Porphyre (2), ne renferme sur la nature de l'être que les principes qui ont déja passé sous nos yeux (3) et n'éclaire pas la nature de l'intelligence humaine. Il n'en est pas de même de cette théorie de Plotin que dans la connaissance sensible nous rencontrons l'objet sans le posséder, et que par conséquent la connaissance qui en résulte est indirecte, secondaire, et a besoin d'un critérium (4). Cette théorie se rattache au principe plus général de la philosophie de Plotin que l'identité du sujet et de l'objet est la condition nécessaire de la certitude absolue. En effet, dans la sensation proprement dite, et dans la conscience qui l'accompagne, il n'y a que le moi ; le moi, dis-je, qui se sent lui-même, parce que sa nature est de se connaître ou de se sentir, et qui se sent actuellement modifié, parce que son existence étant mobile comme la conscience même qu'il en a, il se sent toujours tel qu'il est, c'est-à-dire avec ses

(1) *Voyez*, sur les catégories d'Aristote, M. Barthélemy Saint-Hilaire, *de la Logique* d'Aristote, t. 1, p. 148 ; et M. Ravaisson, *de la Métaphysique* d'Aristote, t. 1, p. 357.

(2) *Voyez* ci après, l. 3, c. 4. *Porphyre.*

(3) *Voyez* principalement l. 2, c. 2, *de la Dialectique* ; l. 2, c. 4, *des Émanations*, et c. 5, *de la Matière* et *de l'Essence.*

(4) *Enn.* 5, l. 5, c. 1. — *Voyez* ci-dessus, liv. 2, c. 5, p. 380.

modifications présentes. La connaissance de conscience est donc aux yeux de Plotin une connaissance excellente, quant au mode. S'il ne la proclame pas sur-le-champ, comme Descartes l'a fait plus tard, la première et la plus excellente connaissance, c'est que le moi n'est rien à ses yeux, et que la caducité de l'objet ôte tout l'être de la pensée qui s'y applique. Mais le principe de Plotin n'en est pas moins que la connaissance du même par le même est la connaissance parfaite; que partout où le sujet pensant sort de lui-même pour affirmer une existence étrangère, il a besoin de s'appuyer sur un principe, de remonter à un critérium qui le rassure et le dirige dans ce passage difficile. La théorie d'Aristote que « la pensée est la pensée de la pensée » est avec le Γνῶθι σεαυτόν, l'un des deux antécédents du « cogito, ergò sum; » et le célèbre argument de Kant sur la connaissance objective est déjà contenu par anticipation dans ce principe des anciens, que le mode le plus parfait, ou le seul parfait, de la connaissance, est la connaissance du même par le même; principe qui a pour corollaire cet autre axiome : la pensée parfaite est la pensée de l'intelligence absolue par elle-même.

Cette même théorie sur l'identité du sujet et de l'objet dans la connaissance absolue, engendre le mysticisme de Plotin. Au-dessus de la connaissance sensible, au-dessus de l'opinion, Platon élève le λόγος, la connaissance rationnelle, qui consiste dans la possession des idées innées. Plotin admet aussi le λόγος,

il l'explique, comme Platon, par la réminiscence ; mais au lieu de s'arrêter à la réminiscence, et de la considérer comme la plus haute perfection possible de l'intelligence humaine, il établit au-dessus d'elle la possession immédiate et complète de la nature divine par l'extase. La faculté mystique ne détruit ni l'existence, ni l'autorité du λόγος. Elle se place au-dessus de lui, comme la théorie de l'Un absolu et la trinité divine, au-dessus du Δημιουργὸς de Platon.

Qu'est-ce que la raison et la réminiscence, selon Platon et l'école d'Alexandrie ? Qu'est-ce, selon Plotin, que l'extase ?

La réminiscence est une conséquence naturelle du dogme de la vie antérieure. Le νοῦς n'a point commencé, l'homme au contraire a commencé; cette vie est donc une situation nouvelle pour l'esprit; il a vécu ailleurs et dans des conditions différentes. Il résulte de sa nature qu'il a dû vivre dans des conditions meilleures; car il est, dans l'état actuel, relégué loin des universaux, dans le monde du divers et du multiple. Avant d'être chassé de la sphère supérieure où le plaçait et où le rappelle encore sa nature, il a joui de la plénitude de sa propre essence, et par conséquent il a connu pleinement le paradigme universel, l'αὐτοζῶον, qui comprend dans son sein tous les intelligibles. Déchu de cet état, et exilé dans un corps par un décret de l'intelligence suprême et par un décret spécial, ἄλλος ἄλλη χρόνος (1),

(1) *Enn.* 4, l. 3, c. 13.

il se cherche encore lui-même, et au milieu de ces êtres qui n'ont point d'analogie avec sa nature, il ne se retrouve plus. Cependant qu'est-ce que le monde? Est-ce un pur non-être, un μὴ ὄν? Est-ce même de la matière indéterminée? Non, puisque le monde est connu, quoique imparfaitement. Il y a dans le monde de l'harmonie; il y a des lois; l'idée n'en est donc pas absolument absente. Elle est dans le monde et elle n'y est pas. Elle n'y est pas, puisque considérée en elle-même, elle est imparticipable, ἀμέθεκτος, puisqu'elle existe dans une sphère supérieure, et n'étant pas divisible, ne tombe pas dans le lieu; elle y est, puisque tout être se compose d'une matière et d'une forme, et que la forme est une image, quoiqu'affaiblie, de l'idée. Que cette forme, ou essence, s'appelle aussi une participation de l'idée, cela ne fait pas que l'idée soit participable, car l'idée demeure en soi et ne communique rien d'elle-même; cela signifie seulement que le multiple participe de la nature du simple ou de l'intelligible, en tant qu'il en est une image grossière. Lorsque cette forme, image de l'idée, se trouve en contact avec le corps, et apporte une sensation jusqu'à l'âme, l'esprit ne perçoit pas l'idée dans l'objet sensible, puisqu'elle n'y est pas; mais à l'occasion de la ressemblance qui existe entre l'objet sensible et l'idée, il voit l'idée dans ses souvenirs. C'est ainsi que le monde sensible éveille en nous des connaissances supérieures à celle qu'il nous apporte de lui-même. Quand nous admirons la beauté sensible,

nous ne faisons qu'admirer l'image grossière d'une réalité qui est en nous. Nous sommes semblables à un homme qui poursuivrait sa propre image. Le dehors est l'occasion de la réminiscence et de l'amour; c'est en dedans qu'en est la cause (1). Nous ne voyons pas l'homme en soi dans un homme qui frappe nos regards; mais cet homme suscite ou réveille en nous l'idée d'homme, que nous apercevons ailleurs. Cette réminiscence est le premier état de l'esprit exilé dans la matière. Il est tout pour les âmes non philosophiques. Elles ne s'élèvent pas au delà. Elles ne voient plus les intelligibles face à face. Elles les entrevoient obscurément dans le passé, et ne cherchent pas à s'en rendre compte. Cette faible et vacillante lumière leur suffit, parce qu'elles sont attachées au monde, et ne pensent qu'à triompher de lui ou à s'en servir. Elles n'envisagent aucune conquête au delà du monde. Leur but c'est le plaisir, leur sagesse, le discernement des sensations, leur connaissance, un rêve; leur poésie et leur sentiment, l'amour grossier par lequel elles tombent elles-mêmes dans la génération, et donnent aux sens et à la matière de nouvelles attaches. Elles n'ont d'autres vertus, que les vertus politiques, qui ne perfectionnent pas l'âme, et ne l'aident pas à remplir sa destinée.

L'âme philosophique éprouve d'autres sentiments et d'autres besoins. Comme en elle la réminiscence

(1) *Enn.* 5, l. 8, c. 2.

est plus vive, cet écho d'une harmonie perdue l'enchante. Elle conçoit pour ce monde des intelligibles un puissant amour qui ne lui permet plus d'en détourner sa pensée. Cet amour est plutôt une partie, qu'une conséquence de l'ἀνάμνησις; mais le bruit que font les sens et les plaisirs grossiers l'étouffent chez les âmes vulgaires, tandis que les âmes philosophiques le nourrissent et le développent, jusqu'à ce qu'il les dégoûte de tout autre soin, et les oblige de se mettre à la recherche des idées. Pour Plotin l'intelligence et l'amour n'ont qu'un seul objet, et une seule origine, et ils ne font pas deux facultés. A tous les degrés, au plus parfait quand ils s'appliquent l'un et l'autre à l'intelligible, à l'autre extrémité quand ils ont pour objet le monde sensible, la possession du bien comme intelligible et comme désirable, ou la perception du monde comme cause de sensation, et comme matière d'opinion et de jugement se confondent. La sensation qui devient une perception s'améliore et se transforme, sans changer de nature. Désirer le bien absolu, c'est une condition; une manière d'être de l'acte par lequel nous l'apercevons; l'aimer et le comprendre, sont un seul et même acte, et cela s'appelle posséder le bien. Cette possession est le terme auquel aspire le philosophe. Le souvenir longtemps poursuivi devient clair, précis, incontestable. L'âme a grandi dans cette recherche; elle s'est purifiée, elle s'est détournée du multiple, elle a concentré ses forces sur le simple et l'intelligible; elle s'est simplifiée elle-même par la puissance de sa

conception et l'ardeur de son amour ; elle se possède par conséquent tout entière dans un seul moment indivisible ; elle est donc une, elle échappe à la génération, ses liens sont rompus ; rendue à elle-même, à sa vie, à sa destination primitive, elle doit l'accomplir en effet, c'est-à-dire voir une seconde fois, au lieu de se souvenir. Mais comme alors elle n'appartient plus à l'humanité, comme elle n'est plus individuelle, la personne humaine expire, pour renaître ; la science s'arrête ; et l'extase, produite par la simplification, révèle à notre esprit des vérités que la science n'atteindra jamais, et qu'aucune langue ne peut exprimer.

L'extase n'est donc pas une faculté proprement dite, c'est un état de l'âme, qui la transforme de telle sorte qu'elle aperçoit alors ce qui précédemment lui était caché. Cet état ne sera permanent que quand notre union avec Dieu sera devenue irrévocable ; ici-bas, et pendant la vie, l'extase n'est qu'un éclair (1). C'est un soulagement passager que la bonté de Dieu nous accorde, ἀναπαύλας ἐν χρόνοις (2). L'homme peut cesser d'être lui-même et devenir Dieu ; mais on ne peut être Dieu et homme tout ensemble.

Porphyre nous apprend qu'il arriva plus d'une fois à Plotin de s'élever, par une lumière surhumaine, jusqu'au premier et au plus parfait des dieux, δαιμονίῳ φῶτι εἰς τὸν πρῶτον καὶ ἐπέκεινα θεόν (3). Plotin

(1) Cf. *Mét.* d'Aristote, l. 12, c. 9.
(2) Cf. ci-dessus, l. 2, c. 2, p. 262.
(3) *Vie de Plotin*, c. 23.

décrit en effet l'enthousiasme et ses résultats comme s'il en avait fait l'expérience en lui-même. L'esprit, dans cet état, cesse de voir la perfection absolue hors de lui, ὡς ἐν ἄλλῳ ; il la contemple en lui-même. La mémoire disparaît entièrement; car la mémoire qui nous sert à étendre la sphère de notre pensée, tient à sa limitation, comme le raisonnement, comme toutes les facultés qui impliquent de la succession. La pensée proprement dite voit tout à la fois le passé, le présent et l'avenir; elle distingue les êtres entre eux par leurs degrés de réalité, et non par leur place dans le temps et dans l'espace, τάξει, οὐ χρόνῳ. Comme Dieu est éternel et par conséquent en dehors de la durée, la pensée humaine, identique dans l'ἕνωσις avec la pensée divine, ne dure pas elle-même et voit les objets en dehors de la durée; mais lorsque l'esprit redescend, il reprend à la fois la mémoire de lui-même et la réminiscence, qui de nouveau remplace l'intuition immédiate de la vérité (1).

Dans la réminiscence et dans l'extase, l'objet perçu est le même; mais par la réminiscence nous le percevons hors de nous, et par l'extase en nous-mêmes. Il en résulte deux conséquences : la première, c'est que la connaissance due à la réminiscence est une connaissance d'un ordre inférieur, puisqu'elle implique dualité, séparation entre le sujet et l'objet; la seconde c'est que, demeurant nous-

(1) Εἰσελθοῦσα δὲ ἐκεῖθεν, καὶ οὐκ ἀναστρομένη τὸ ἓν, τὸ δὲ αὐτῆς ἀσπασαμένη, καὶ ἕτερον ἐθελήσασα εἶναι, καὶ οἷον προκύψασα, μνήμην, ὡς ἔοικεν, ἑαυτῆς λαμβάνει.

mêmes dans cette aperception, nous n'appliquons à la connaissance d'un objet parfait et infini qu'une faculté imparfaite et limitée; nous ne voyons donc qu'imparfaitement l'essence éternelle, nous ne la possédons pas dans son fond. C'est ainsi que nous sommes étrangers à Dieu, pour ainsi dire, malgré notre intime communion avec sa substance; nous voyons tous le même Dieu et la même nature intelligible, mais nous la voyons diversement; la raison est à la fois commune et propre, personnelle et impersonnelle : comme objet elle est hors de nous ; comme intuition ou plutôt comme souvenir, elle est nous-mêmes (1). Saint-Augustin a dit de la raison dans le même sens : « et omnibus communis est, et singulis casta est (2). »

L'extase au contraire, qui est produite par l'unification, suppose toute individualité détruite. L'esprit, devenu parfait, universel, connaît parfaitement l'universel et le parfait. Le sujet et l'objet ne sont pas seulement adéquats, ce qui supposerait une compréhension parfaite du sujet par l'objet; ils sont identiques, ce qui rend la connaissance complète dans son mode comme dans son étendue. Une connaissance de cet ordre est seule absolue, parce que seule elle se suffit à elle-même et n'a nul besoin d'être rapportée à une connaissance antécédente.

S'il n'y a pas au-dessus de la raison quelque con-

(1) *Enn.* 1, l. 1, c. 8.
(2) Saint Augustin, *De lib. arb.*, l. 2, par. 37.

naissance immédiate à laquelle puisse se rattacher la réminiscence, c'est en vain que la dialectique a péniblement construit l'édifice du monde intelligible; l'existence de cet idéal demeure douteuse, puisque la connaissance elle-même, prise en général, n'est qu'un problème. Plotin aspire donc nécessairement, en vertu de cette doctrine, à une perception absolue de l'absolu, laquelle ne peut avoir lieu que par une intelligence elle-même absolue; en conséquence il regarde l'âme humaine comme un principe qui peut dépouiller ce qu'il a d'individuel, devenir parfait, c'est-à-dire simple, et comme parfait s'identifier avec la perfection même, puisque ce qui est un, simple, parfait, ne peut être multiple, et qu'il n'y a qu'une seule nature parfaite. Lorsque par l'ardeur de l'amour ou par la plénitude de la science ce résultat est atteint, l'individu, la personne expire; le divin, engagé dans notre nature, se sépare de ces éléments individuels, se réunit au foyer de la nature éternelle, devient participant et de l'être, et de la connaissance de l'être; alors il n'y a plus besoin de critérium, ni de principe, ni de connaissance supérieure, puisque la connaissance a lieu du même au même, ce qui constitue la perfection du mode, et de l'absolu par l'absolu, ce qui constitue la perfection de la puissance pensante et de l'objet pensable.

Cette absorption d'une substance par une autre et du fini par l'infini est à la fois le principe et la conséquence du panthéisme de Plotin. Elle en est le principe, parce qu'une fois la possibilité établie

d'absorber une nature dans une autre, l'existence individuelle est nécessairement phénoménale; elle en est la conséquence, parce que l'unité de la substance, lorsqu'elle est admise, ne laisse subsister aucun principe sur lequel on puisse s'appuyer pour démontrer l'immortalité d'une substance individuelle sous sa forme propre. Aussi la doctrine de l'immortalité de l'âme dans Plotin n'est-elle que la démonstration de l'existence, dans notre âme, d'un élément éternel, et de la connaissance innée que nous en avons. En déclarant que notre âme aspire à se confondre avec l'âme universelle, et qu'elle y parvient quelquefois au moins pour un instant dès cette vie, Plotin obéit à la fois à sa théorie générale sur la nature même du monde, et à sa doctrine sur la perfection de la connaissance.

Malheureusement l'effort que tentent les mystiques pour isoler, dans la connaissance, l'élément universel de l'élément individuel, les conduit à un résultat diamétralement opposé à celui qu'ils ont en vue. Ils veulent passer de la dualité à l'unité, et ils y parviennent en effet; mais des deux éléments de la connaissance rationnelle, celui qu'ils veulent exclure, l'élément mauvais, la personne, le moi, est le seul terme qui leur reste. Est-il possible de se perdre et de s'oublier soi-même? Rêver la connaissance absolue, c'est méditer sur ce que peut être en Dieu la connaissance. Cela n'est rien pour moi : c'est un abîme où je me perds; c'est une perfection devant laquelle je m'humilie. Croire que je vais m'efforcer de sortir de moi-même

pour être Dieu, c'est vouloir que j'aspire au néant. Que suis-je donc, sans ma conscience et ma mémoire? Puis-je donc ne pas m'aimer? Puis-je être indifférent à ma propre destinée, ou voir ma destinée ailleurs que dans ma nature propre et individuelle? On me crie que rien ne périt, qu'aucune substance ne périt (1): est-ce donc ma substance que j'aime, ma substance abstraite; et n'est-ce pas plutôt ma substance en tant qu'elle est mienne? Le néant dont j'ai peur, le vide dont la nature humaine a horreur, c'est l'anéantissement de la conscience; qu'importe que la substance dure encore après cela? C'est périr tout entier que de perdre le souvenir de soi-même. Tandis que le mysticisme croit faire de nous des dieux, il nous ôte le peu que nous sommes, et le grand bien qu'il nous promet, il ne le donne pas.

Le moi ne se perd donc jamais lui-même. Ce qui périt, dans l'effort tenté par les mystiques, c'est l'universel. Ils renoncent à la raison; il n'y a pas d'autre élément universel en nous. Le principe à la fois commun et particulier, senti par chacun, avoué par tous, perçu par chaque intelligence à la seule condition qu'elle soit une intelligence et qu'elle exerce sa pensée, ce principe est évidemment universel. Répudiez-le pour arriver par l'inspiration, par l'amour et sans intermédiaires, à l'absolu, cet amour que vous écoutez seul, c'est une modification passive de votre être, c'est l'affectus qui n'a ni loi, ni règle; c'est l'affectus sans force intellectuelle, sans valeur

(1) Οὐδὲν ἀπολεῖται τῶν ὄντων. *Enn.* 4, l. 3, c. 5.

objective. Pendant que vous vous livrez ainsi à l'inspiration, et que vous rejetez toute démonstration et toute preuve, ce n'est plus que vous-même que vous écoutez ; et toute cette science prétendue, qui devait s'élever au-dessus de la raison, reste au-dessous. C'est de la poésie, ou plutôt ce n'est qu'un rêve.

Il y a deux sortes de mystiques ; les uns naissent avec une disposition naturelle à l'enthousiasme, au pur amour, d'autres choisissent pour ainsi dire, de sangfroid, le mysticisme, ils y arrivent par des raisons scientifiques ; ils démontrent rationnellement que la raison ne peut rien démontrer, et comme ils ont horreur du doute, n'espérant rien de la science, et résolus de ne point se passer de doctrine, ils se livrent à l'inspiration. Tel est Plotin, d'abord rationaliste, puis ennemi de la raison, et enfin mystique (1). Les uns et les autres, quelle que soit leur origine, donnent le même spectacle : leur mysticisme a deux phases. D'abord lyrique, il devient ensuite dogmatique et descriptif. La raison en est toute simple. Le premier acte du mystique est de rejeter la raison et avec elle l'expérience ; le second, de préférer au scepticisme des croyances acceptées sans preuves, et dont il n'a d'autre garant que l'impression qu'elles produisent sur son esprit et sur son cœur. Il est donc tout amour dans le début ; il se sent emporté, ravi vers un monde nouveau ; tous ses sentiments sont exaltés outre mesure, l'intelligence se tait ; les principes de la raison, les besoins de la vie,

(1) *Voyez* ci-dessus, l. 2, c. 2, de *la Dialectique*.

le spectacle du monde, tout s'oublie; ce ne sont que tressaillements, joies ineffables, ivresse véritable : si les mystiques s'adressent aux autres hommes pour leur faire ressentir la contagion de leur enthousiasme, l'ivresse est le mot qu'ils emploient pour décrire l'état de leur âme. Ils sont ivres de Dieu, pleins de Dieu. Ce n'est qu'à regret, et pour subir une dure nécessité qu'ils ont recours au langage : tant l'analyse qu'il impose aux pensées, et la filière par laquelle il les contraint de passer, les matérialise, les appesantit, et le rend impropre à célébrer les perfections ineffables de l'idéal. Cependant, tout à coup le jour se fait dans cette nuit, un ordre merveilleux s'établit dans ce chaos; à ces élans mystiques sans objet déterminé, à cet amour qui déborde, à ces pensées indistinctes, succède une vision claire, précise, une sorte de seconde vue à laquelle rien n'échappe. Ils énumèrent, ils décrivent toutes les puissances de Dieu, tous les ordres d'esprits invisibles, leurs caractères, leurs fonctions, leur hiérarchie. C'est qu'il n'y a point d'amour sans objet, réel ou feint, ni d'amour durable sans objet déterminé. Ce Dieu inconnu, vers lequel sont d'abord emportés les mystiques, leur devient plus familier et plus accessible, quand ils ont rompu avec la raison, parce qu'ils se sentent ou s'attribuent le droit d'affirmer tout ce qu'ils rêvent. L'imagination substituée à la science et déclarée infaillible au nom de la sensibilité se crée à plaisir un monde de merveilles; plus on avance

dans cette voie, plus on s'éloigne de la raison et du vraisemblable, plus la crédulité augmente, parce qu'à chaque pas l'imagination et l'amour prennent de la force ; et l'on se trouve enfin, loin de la science et de la vérité, confiné en soi-même sans aucun moyen pour en sortir, réduit à prendre ses sentiments et ses rêves pour la vérité absolue, et condamné à ne plus connaître que le moi par l'effort même qu'on a fait pour s'élancer d'un bond dans le sein de Dieu, et se dégager des entraves de la conscience et de la raison individuelle.

CHAPITRE XI.

THÉORIE DE LA VOLONTÉ. DOCTRINE MORALE.

Plotin accorde-t-il de l'efficace à l'activité humaine? Notre activité, selon Plotin, est-elle véritablement nôtre? En sommes-nous les possesseurs, ou n'en sommes-nous que le théâtre? La morale est possible, même après la négation de la liberté. Trois parties dans la morale de Plotin : les vertus politiques, nécessaires à tous les hommes, et dont l'unique effet est d'éviter le mal; les vertus supérieures, ou καθάρσεις, accessibles seulement aux philosophes, et dont l'effet est de détruire les passions, et de rendre notre âme capable de l'union mystique; enfin, l'unification de l'âme à Dieu. Conséquences immédiates de cette unification. Destinée à venir. Immortalité de l'âme, dogme de la métempsychose.

L'analyse de l'entendement est de toutes les parties de la psychologie ce que les anciens ont le mieux connu. Les luttes entre l'expérience et la raison commencent avec la philosophie, et c'est à peine si tous les débats du réalisme et du nominalisme pendant le moyen âge ont ajouté quelque chose aux lumières que Platon et Aristote avait répandues sur la nature de la raison humaine. Il n'en est pas de même des affections sensibles et de la volonté; on trouve bien dans Platon quelques vues profondes sur l'infériorité des affections sensibles comparées aux idées de l'entendement, sur une sensibilité supérieure qui

ne vient pas du monde corporel, mais de Dieu, et qui se rattache par des liens étroits à la connaissance des idées, enfin sur l'opposition du θυμὸς aux désirs et aux affections sensibles ; mais d'où vient ce nom commun d'amour dont il appelle les deux tendances les plus opposées, en apparence du moins, par leur origine, par leur nature et par leur fin? Le θυμὸς qui s'oppose aux tendances passionnées, est-il lui-même autre chose qu'un amour, dont les idées seraient le principe ? Platon ne rend pas compte de l'origine du θυμὸς ; il n'explique pas son rapport avec les idées. On ne voit pas s'il y a, dans son système, de la volonté proprement dite, ou si toute l'activité est amour et désir, ἔρως, ὄρεξις, ἐπιθυμία. Qu'est-ce, pour lui, que la liberté ? On reconnaît bien, çà et là, dans ses prescriptions morales, des traces de la liberté ; mais l'analyse de la liberté, la place de la liberté dans sa psychologie, ou dans son système de philosophie générale, ne se trouvent nulle part.

Il semble que les théories mystiques de Plotin devaient le conduire à une analyse approfondie de la sensibilité, et il faut reconnaître qu'il a distingué avec plus de soin qu'on ne l'avait fait auparavant, ce qu'il appelle les deux Vénus et les deux Amours, c'est-à-dire d'une part l'appétit naturel du vrai et du bien, et de l'autre la faiblesse de cœur et d'intelligence qui, par une erreur de l'esprit, ou par une défaillance de la volonté, dégradant ce principe salutaire de l'amour divin et le détournant de ses voies, le transforme lui-même en une

tendance opposée à sa pente naturelle (1), et donne ainsi naissance à ces luttes qui constituent la vie morale, et dans lesquelles le principe du bien, sainement interprété par une âme fermement unie à Dieu, combat ce même principe, avili, méconnu, dégradé, faisant découler vers le mal tout l'amour qui nous a été donné pour nous porter vers le bien (2). N'y a-t-il pas en effet en nous deux mobiles, l'amour de Dieu et la concupiscence, l'un qui nous rattache et nous ramène à notre principe, et l'autre qui nous en détourne ; sortis tous deux d'une même origine, produits d'un même amour, qui tantôt coule dans sa voie, et tantôt s'égare et se perd ? Mais qu'est-ce que l'amour, sans la volonté ? Ce qui manque à l'homme de Plotin, à cette âme éclairée par une lumière divine, animée, fécondée par l'amour, avertie par la sensation de l'existence des corps, par la conscience de sa propre réalité, par la réminiscence ou par l'extase de la présence de Dieu, ce qui manque à l'homme de Plotin, c'est l'homme lui-même. Cette intelligence à laquelle rien n'échappe, tourmentée de désirs grossiers, ou agitée par les divins transports du pur amour, imparfaite cependant, reléguée dans un corps, et emportée par les lois éternelles et nécessaires du monde, aura donc des besoins, des désirs, sans coopérer elle-même à sa destinée ? Inerte, impuissante, sous le coup de cette force dominante qui l'entraîne, elle

(1) *Enn.* 3, l. 5, c. 1.
(2) *Voyez* ci-dessus, t. 2, c. 7, des *Lois générales du Monde.*

n'a sur les autres flots que le triste privilége de se connaître elle-même, de sentir ses besoins, de mesurer ses dangers. Il n'y a rien de plus grand qu'une puissance intelligente, ni de plus misérable qu'une intelligence condamnée à ne pas agir. C'est parce que Protagoras avait nié la liberté, que Platon l'a appelé Tantale.

L'activité est partout dans la psychologie de Plotin, qui restreint la passivité proprement dite à la sensation, et attribue à la force active que nous sommes le jugement même qui s'empare de cette sensation, réagit contre elle, et la transforme en idée sensible (1). Mais quelle est cette activité? Est-elle libre? Est-elle déterminée à l'action par une activité supérieure qui la contient? Libre ou fatale, nous appartient-elle en propre, ou ne fait-elle pour ainsi dire que nous traverser? Sommes-nous les possesseurs de cette force, ou n'en sommes-nous que le théâtre?

La question est triple. Il faut, en effet, distinguer l'efficace proprement dite, la possession de l'activité, et la liberté.

L'homme a-t-il une puissance efficace, ou le monde est-il directement gouverné dans toutes ses parties par le même être qui l'engendre?

Il ne paraît pas conforme au système de Plotin d'attribuer au Premier une action directe et immédiate, si ce n'est sur l'hypostase la plus rapprochée de lui, sur celle qu'il a lui-même engendrée. La doc-

(1) *Enn.* 3, l. 6, c. 1.

trine de la proportion continue, qui laisse dans l'ἐπιστροφή des intervalles que la science ou l'amour peuvent franchir, dispose le πρόοδος dans un ordre sévère, où toute hypostase dépend uniquement de celle qui la précède et ne ressent que par elle l'influence des hypostases supérieures. L'homme est donc en un sens la véritable cause des effets qu'il s'attribue, au moins comme le ciseau du sculpteur est la cause de la ciselure, quoique la main et l'esprit puissent tout revendiquer. Le déterminisme est à la vérité exprimé dans Plotin de la façon la plus claire; il se rattache d'un côté à l'absence de toute liberté en Dieu et à ce principe général que Dieu fait en produisant tout ce qu'il est possible de faire, et de l'autre à la théorie de Plotin sur la nature et le mode d'action de l'intelligence divine; mais, comme nous l'avons déjà démontré, c'est sur ce point surtout que Plotin est infidèle à sa propre hypothèse. Non-seulement il n'a pas su faire le développement du monde adéquat à la puissance divine, ce qui, dans une doctrine où la création n'est pas libre, mais nécessaire, laisse subsister hors de Dieu une nécessité que Dieu n'a pas engendrée, qu'il n'a pas voulue; mais après avoir posé le déterminisme comme un principe universel, il établit la fortune, le hasard, comme la preuve et la conséquence de la limitation d'un être, et fait croître cette fortune, cette nécessité, τυχή, εἱμαρμένη, à mesure que le πρόοδος s'éloigne de Dieu: tombant ainsi dans la faute d'Anaxagore, et mettant, quoi qu'il dise, des limites à la toute-puissance.

Il ne semble donc pas conforme aux règles d'une saine critique de se servir de la théorie du déterminisme nettement exprimée dans Plotin, mais à laquelle il n'a point été fidèle, pour établir que, dans son système, l'homme ne possède point d'efficace ; il résulte au contraire de la proportion continue que toutes les forces intermédiaires produisent réellement des effets. Il est vrai qu'elles les produisent en vertu de lois constantes, mais une force n'en est pas moins une force pour être assujettie à des lois nécessaires.

On dit avec raison que la question d'efficace ne commande pas celle de la liberté; et en effet, je puis être libre, je puis offenser Dieu, je puis le servir lors même que les effets que j'attribue à ma volonté en seraient indépendants. Il suffit pour être libre, que je veuille librement ; il n'importe pas que je puisse faire ce que j'ai librement résolu. Mais quoiqu'on puisse ainsi séparer les deux questions, il est un point où elles se rencontrent nécessairement, et c'est ce que les partisans du déterminisme qui ont voulu conserver en même temps la liberté n'ont pas toujours compris. Tout dépend des raisons dont on se sert pour soutenir que notre volonté n'est point efficace. S'est-on appuyé sur notre nature spirituelle et sur cet axiome prétendu, qu'un esprit ne peut communiquer le mouvement à un corps? Il ne s'agit bien réellement alors que de la production d'un effet extérieur, et la liberté peut rester sauve. Mais si l'on recourt au contraire à la Toute-Puissance de Dieu, à la perfection, à la simplicité des

moyens qu'elle emploie, aux principes du moindre être et de la raison suffisante, à l'inutilité de notre concours, alors on prouve plus qu'on ne veut prouver; et dans ce déterminisme universel qui enchaîne tous les êtres, il n'est pas aisé de montrer comment les phénomènes intérieurs de notre âme échappent à la loi commune. Quand tout est réglé d'avance, ma volonté est enchaînée comme le reste; et certes, mes déterminations et mes actes n'importent pas moins à l'harmonie de l'ensemble que la place et le mouvement d'un grain de sable.

Or il arrive précisément que dans le système de Plotin l'action d'un esprit sur un corps, et en général d'un être simple sur un être multiple est admise et même nécessaire; il n'y a donc nulle difficulté à penser que les modifications de la volonté humaine entraînent des modifications dans le monde extérieur, et que nous possédons cette espèce particulière d'efficace dont la privation peut se concilier avec la possession et l'exercice de la liberté. Au contraire, les modifications de notre être, qui agissent efficacement sur les objets extérieurs, peuvent être produites en nous par une activité qui n'est pas la nôtre.

Sur ce second point, sur la question de savoir si l'activité qui agit en nous est nous-mêmes, le système de Plotin est plein d'équivoques, et il en est de même de tout système panthéiste, qui donne et retire en même temps la réalité aux individus. Plotin, comme nous l'avons vu, reconnaît des existences individuelles, et les concilie avec l'unité absolue

de l'être; les individus, selon lui, sont essentiellement des forces, en sorte qu'il compose le monde d'une force radicale et élémentaire qui s'épanouit, pour ainsi dire, en une quantité indéfinie de forces secondaires. Nul doute par conséquent que nous ne soyons nous-mêmes une de ces forces, force efficace, comme nous venons de le démontrer, force dépourvue de la liberté, comme nous le montrerons dans un instant, force dérivée, empruntée, et tirant de Dieu tout son être, mais enfin force individuelle et réellement existante. Néanmoins il faut se rappeler à quelles conditions l'individu existe. La première, c'est que cette portion de l'être qu'il reçoit sans la posséder, il peut la perdre. Il n'y a pas dans Plotin de réalité permanente, durable. A l'exception du Dieu éternel, tout le reste n'est qu'un mode passager de l'existence. Tout individu qui possède la vie et l'intelligence, aspire à s'abîmer, à se perdre en Dieu; ce n'est pas aspirer au néant, sans doute; au contraire, c'est tendre à la plénitude de l'être; mais dans cette possession pleine et entière de l'existence absolue, l'individualité périt. On peut dire par conséquence que, suivant le système de Plotin, tout être individuel aspire comme être à la plénitude de l'être, et comme individu, à l'anéantissement de son individualité. Ainsi ce qui est propre à un individu comme individu, c'est ce qu'il y a en lui de limitation et de néant. L'être qui est en lui est une participation d'une hypostase supérieure, et finalement de la première des hypostases. Or la

participation dans un système panthéiste a un tout autre sens, une tout autre vertu, que dans une philosophie où Dieu est séparé du monde.

Qu'on se représente par la pensée tout le système du monde de Platon, avec cette modification capitale que l'essence des êtres sensibles ne soit pas une simple image de l'idée, mais une présence, une possession effective de l'idée elle-même, réellement engagée dans la matière. Aussitôt cette hypothèse admise, cette proposition essentiellement platonicienne qu'un être tient à l'être par son genre, et au néant par ses différences spécifiques, prendra les caractères d'un axiome d'évidence naturelle. Si l'on brise dans un être ainsi constitué, le lien qui rend l'idée captive, l'idée retourne à l'idée unique, foyer et source de l'être pour toutes les choses sensibles qui portent le même nom, et la matière, rendue à son néant, disparaît, et n'a plus ni essence ni existence. C'est l'image fidèle du monde de Plotin. Les idées, selon Plotin, ne sont pas engagées dans la matière, puisqu'elles existent toutes ensemble au-dessus de la sphère du mouvement dans l'unité du monde intelligible; mais l'âme divine, qui produit toutes les hypostases, communique à chacune d'elles sa propre substance, c'est-à-dire sa propre force, puisque chaque être dans son fond est une force enveloppant des phénomènes; et par conséquent tout individu est composé de deux éléments : un élément éternel et divin, modifié, c'est-à-dire limité par une matière, qui lui donne un caractère particulier, in-

dividuel. Que le lien qui unit ces deux éléments contraires périsse, la matière disparaît, l'individu avec elle, et la force retourne à Dieu. Tout distinct que je suis de Dieu, il y a donc du dieu en moi, et c'est la force, l'énergie, l'activité, ce qui est éternel ; la faiblesse, au contraire, le défaut, l'imperfection, tout ce qui tient à la matière, tout ce qui n'est pas l'essence, la sensation qui est une passion, tout cela, c'est l'individu, et tout cela doit mourir (1). Tel est le sens de cette grande parole de Plotin à son lit de mort : je cherche à dégager en moi le divin. C'est-à-dire je cherche à me dépouiller de la matière, de la passivité, pour devenir une force, une essence ; pour me réunir et me confondre avec l'essence unique et absolue qui est Dieu (2).

L'activité humaine agit donc efficacement au dehors ; mais en elle-même, elle n'est que l'activité universelle, actuellement modifiée, et rendue indi-

(1) Cf. Spinoza, *Éthique*, 5e partie, prop. 40. Plus une chose a de perfection, plus elle agit et moins elle pâtit ; et réciproquement, plus elle agit, plus elle est parfaite. *Démonstr.* Plus une chose a de perfection, plus elle a de réalité, et en conséquence, plus elle agit et moins elle pâtit ; et en renversant l'ordre de cette démonstration, il en résulte qu'une chose est d'autant plus parfaite, qu'elle agit davantage ; ce qu'il fallait démontrer. *Coroll.* Il suit de cette proposition que la partie de notre âme, qui survit au corps, si grande ou si petite qu'elle soit, est toujours plus parfaite que l'autre partie. Car la partie éternelle de l'âme, c'est l'entendement, par qui seul nous agissons ; et celle qui périt, c'est l'imagination, principe de toutes nos facultés passives ; d'où il suit que cette première partie de notre âme, si petite qu'elle soit, est toujours plus parfaite que l'autre, ce qu'il fallait démontrer.

(2) Spinoza, *Éthique*, 5e part, prop. 30. Notre âme, en tant qu'elle connaît son corps et soi-même sous le caractère de l'éternité, possède nécessairement la connaissance de Dieu, et sait qu'elle est en Dieu et est conçue par Dieu.

viduelle pour un temps et pour un lieu déterminés, par la présence d'une matière.

Il reste à rechercher si cette activité est libre. En Dieu elle ne l'est pas, puisque Plotin fait consister la liberté de Dieu dans l'impossibilité où Dieu se trouve de ne pas faire tout ce qu'il fait, et de la façon dont il le fait (1). Mais puisque cette impossibilité, que Plotin appelle la liberté, résulte en Dieu de la perfection divine, lorsque la puissance absolue se modifie et se rend individuelle, comme elle communique son existence sans son essence, ne peut-elle pas revêtir, entre autres imperfections, cette participation du hasard que Plotin regarde comme la négation de la liberté, et qui, selon nous, est nécessaire à l'existence de la liberté?

Cette transformation serait possible sans doute. Il serait même très-conforme à la doctrine de Plotin d'attribuer à l'homme, comme preuve de son imperfection, la liberté de faire ou de ne pas faire que Dieu ne possède pas.

Les dieux, dit Plotin, qui emprunte à la fable un de ses plus beaux récits, ornent à l'envi de leurs dons Pandore, œuvre de Prométhée; mais Prométhée est enchaîné sur son rocher où le vautour le déchire. Telle est la loi de la destinée; cependant il est au pouvoir d'Hercule de briser ces liens. Hercule, n'est-ce pas la volonté de l'homme luttant contre la fatalité (2)?

(1) *Enn.* 6, l. 8, c. 15.
(2) *Enn.* 4, l. 3, c. 14.

Mais quoique Plotin semble à plusieurs reprises supposer l'existence de la liberté (1), si l'on s'en tient à sa doctrine formelle sur le libre arbitre et aux traits principaux de sa philosophie générale, on reconnaîtra que la liberté n'est pour lui dans l'homme que ce qu'elle est en Dieu, une tendance naturelle et efficace vers le bien.

Il définit la liberté, ce qui est fait avec intelligence et sans contrainte extérieure : Ἑκούσιον μὲν, ὃ μὴ βίᾳ, μετὰ τοῦ εἰδέναι (2). Tout est bon dans cette définition : le μὴ βίᾳ, qui est en effet le caractère négatif de la liberté, le μετὰ τοῦ εἰδέναι, qui est sa condition nécessaire; il n'y manque qu'un point, c'est la production même, sinon de l'effet de la volition, tout au moins de la volition ; et là est aussi tout le vice de la théorie. Il y a contrainte, selon Plotin, toutes les fois que nous cédons à nos appétits corporels, parce qu'alors nous sommes détournés de notre voie véritable, de la bonne voie, par le νόμος εἱμαρμένος. Il y a encore contrainte quand nous obéissons à la fantaisie, c'est-à-dire quand nous nous déterminons sans motifs, parce que la fantaisie ne dépend pas de nous, mais de notre organisation et des circonstances. La force prédominante de l' ἀνάμνησις, qui engendre dans la partie supérieure de notre être l'amour de l'Unité, voilà notre nature véritable, notre habitude conforme au plan bien ordonné de l'univers, notre ἕφεσις. Lorsque cette prédominance a lieu, le désir du bien calme,

(1) *Enn.* 4, l. 3, c. 13. — *Enn.* 3, l. 2, c. 10.
(2) *Enn.* 6, l. 8, c. 1.

par l'action du θυμός, l'impétuosité aveugle de la bête féroce que nous portons en nous-mêmes ; par là sont brisés les liens qui nous attachent à la matière, et par là aussi nous devenons libres ; libres des obstacles que nous opposeraient nos propres passions, libres d'obéir exactement à la droite raison (1).

L'homme est libre, selon Plotin, lorsqu'il ne cède qu'à l'amour du bien. Mais, dit-il, obéir à l'amour, c'est encore avoir un maître, c'est subir un esclavage. — Un esclavage ; reprend-il aussitôt? Comment celui qui se sent porté vers le bien, et qui par conséquent voit son action d'accord avec sa raison et ses désirs, comment ne serait-il pas libre? Être esclave, dit-il encore, c'est se sentir entraîné vers le mal (2). Un tel langage n'a pas besoin de commentaires.

Lorsque Plotin justifie la Providence, lui arrive-t-il de présenter le mal moral comme une conséquence de la liberté? Le mal moral n'est à ses yeux qu'une conséquence de l'infirmité de notre raison, ou de la force de nos passions. Ce n'est pas Dieu qui pèche en nous ; mais nous-mêmes, lorsque nous péchons, nous subissons les conséquences de la nature inférieure qui nous est échue. L'action en est-elle moins mauvaise? Une erreur est-elle moins une erreur parce qu'elle est fatale? Il fallait que les êtres fussent

(1) Τῷ δὲ διὰ νοῦ τῶν ἐνεργειῶν ἐλευθέρῳ τῶν παθημάτων τοῦ σώματος, τὸ αὐτεξούσιον δώσομεν. *Enn.* 6, l. 8, c. 3.

(2) Πῶς δὲ πρὸς τὸ ἀγαθὸν τι φερόμενον ἠναγκασμένον ἂν εἴη, ἐκουσίου τῆς ἐφέσεως οὔσης, εἰ εἰδώς, ὅτι ἀγαθὸν, ὡς ἐπ' ἀγαθὸν ἴοι. *Enn.* 6, l. 8, c. 4. — Τὸ γὰρ ἀκούσιον, εἰ πρὸς τοῦτο φέροιτο ὃ μὴ ἀγαθὸν αὐτῷ. *Ib.*

inégaux; personne n'a donc à se plaindre. On croirait entendre les dures paroles de Spinoza : « L'enfant qui naît idiot, dans un corps malade, souffre à son rang, et ne doit pas accuser Dieu de son malheur (1) ».

Il est vrai que Plotin recourt ensuite à d'autres hypothèses; mais quoiqu'il parle quelquefois en partisan de la Providence et de la liberté, le fond de sa doctrine, c'est l'inexorable nécessité qui enveloppe tout. Comme toute sa métaphysique roule sur le dogme de l'Unité absolue, l'unification avec Dieu renferme aussi toute sa morale; et quand il s'élève jusque-là, la justice distributive et la condition des individus le touchent peu.

Malgré sa doctrine sur la liberté, Plotin a une morale. En vain reconnaît-il lui-même dans un passage (2), que si ce sont les dieux qui agissent en nous, on ne peut nous blâmer de nos crimes. La négation de la liberté est une doctrine si peu naturelle, si peu conforme au sentiment universel, que, si l'on en excepte Spinoza, dont l'esprit semble avoir possédé constamment l'ensemble de sa doctrine, tous les philosophes qui ont nié la liberté de l'homme et la Providence de Dieu, s'échappent quelquefois à parler le langage du sens commun, et rendent ainsi à ces dogmes qu'ils ont rejetés un involontaire hommage. Coupables ou non de nos fautes, il nous importe de connaître le véritable bien, puisque après

(1) Spinoza, *Lettres*, trad. de M. E. Saisset, t. 2, p. 349.
(2) *Enn.* 3, l. 2, c. 10.

l'avoir connu nous le chercherons volontairement, si nous sommes libres, ou sinon nous y tendrons par une impulsion naturelle. Si la volonté n'est qu'un amour engendré par l'intelligence, éclairer l'intelligence sur la nature du vrai bien, c'est encore diriger la volonté.

Nous avons vu Plotin dans sa méthode et ensuite dans sa métaphysique, débuter par la philosophie rationaliste et aboutir au mysticisme ; cette même distinction se retrouve dans sa morale. Son principe général est la nécessité d'imiter Dieu ; mais cette imitation a en quelque sorte deux degrés. Les âmes inférieures l'imitent selon leurs forces, en résistant au mal, et en pratiquant ces vertus moyennes, le courage, la prudence, la tempérance, qui, si elles ne nous élèvent pas au-dessus de notre condition actuelle, nous préservent du moins de toute souillure ; les âmes philosophiques, plus rapprochées de Dieu, puisqu'elles le connaissent plus parfaitement et que la dignité de l'être augmente avec la force de sa pensée (1), imitent Dieu en aspirant à l'unité, en brisant les liens du corps, et parviennent à s'identifier avec lui. Ce ne sont pas deux morales, puisque le principe est le même. Plotin, après avoir donné une règle au vulgaire, s'occupe de préférence des moyens d'arriver à la perfection, qu'il propose aux philosophes et aux âmes d'élite.

S'il y a en nous de l'être et du non-être, nous de-

(1) Τὸ αὐτὸ, τὸ νοεῖν καὶ εἶναι. *Enn.* 1, l. 4, c. 9.

vons nous efforcer d'échapper au non-être, et de développer notre être selon nos forces. Le non-être est ce qui tient à notre nature individuelle; c'est l'élément passif, le principe sensible (1); l'être est ce que nous tenons immédiatement de l'hypostase supérieure à nous, et par elle de Dieu. Nous appartenons donc à la terre par le côté limité et passif de notre nature, à Dieu par notre force intelligente et active. Fuir la terre et tendre vers Dieu, voilà la condition de notre bonheur et la loi de notre destinée. Quel est le moyen de tendre vers Dieu, être absolu, supérieur à la génération, libre de toute passion et de toute multiplicité? C'est de l'imiter, de l'imiter d'abord en résistant à l'influence de la matière, et plus tard, en la détruisant.

Les vertus par lesquelles nous triomphons de l'influence du corps sont ce que Plotin appelle les vertus politiques, telles que la tempérance, le courage, la magnanimité, c'est-à-dire le dédain des choses de ce monde (2), la prudence. Dieu qui n'a rien à craindre peut-il avoir du courage? Peut-il avoir de la prudence, lui qui ne saurait délibérer, ou de la tempérance, c'est-à-dire la force de résister aux passions et de maintenir l'harmonie entre la raison et le concupiscible, lui qui est la sagesse même, et dont la nature n'enveloppe aucun désir dont il ne soit lui-même l'objet (3)? Dieu n'a pas les vertus politiques,

(1) Cf. *Enn.* 1, l. 8, c. 3, 5, 7.
(2) *Enn.* 1, l. 6, c. 7.
(3) *Enn.* 1, l. 2, c. 1.

et cependant nous nous rapprochons de lui en les pratiquant. Son essence n'est pas la nôtre, il ne saurait sans déchoir posséder les perfections que notre nature comporte; mais comme il est la perfection même, tout ce qui augmente notre être, accroît notre ressemblance avec sa nature infinie. Il n'est ni corps, ni esprit, et pourtant un esprit lui ressemble plus qu'un corps, parce que l'essence d'un esprit enveloppe plus d'être que celle d'un corps. La beauté relève un corps et l'approche de Dieu; mais les vertus, même politiques, placent une âme bien plus près de lui (1).

Les vertus d'un ordre supérieur, par lesquelles commence la vie angélique, τῶν ἀσωμάτων βίος ἐν σώματι, s'appellent des purifications, καθάρσεις. Les vertus politiques ne servent qu'à atténuer un mal, c'est-à-dire à dompter le corps et à réprimer les passions, les vertus supérieures purifient l'âme, la dégagent du corps, et lui rendent son activité propre et indépendante (2). Elles consistent à éteindre les passions, à mépriser la douleur, à subir le boire, le manger, et ce que les pères de l'Église appellent l'aiguillon de la chair, sans se livrer, sans s'abandonner, en évitant la colère, et même tout mouvement brusque (3). Ces désirs involontaires, ces affections toutes passives ne sont pas des fautes, mais des infirmités et des souillures (4). L'âme éclairée et paci-

(1) *Enn.* 1, l. 2, c. 2.
(2) *Ib.*, . 3.
(3) *Ib.*, . .
(4) *Ib.*, a

fiée en triomphe peu à peu, sans effort et sans lutte, par une constante direction vers le bien. Le corps gagne la paix dans le voisinage d'une âme pure, comme on s'améliore et on s'adoucit par la fréquentation d'un homme de bien (1).

La justice, la science, l'amour sont des vertus supérieures. Leur possession n'est pas le terme où nous devons aspirer; mais c'est par elle que nous nous élevons jusqu'au bien absolu. La justice est l'appropriation de chaque chose à son but et suppose quelque pluralité; la science voit la vérité hors d'elle-même, ὡς ἐν ἄλλῳ, et ne la possède pas pleinement avec une certitude absolue; l'amour aspire à Dieu, et par conséquent il en est privé, dans le temps qu'il y aspire.

Il résulte de ce point de vue que la science elle-même est placée parmi les καθάρσεις, et devient une vertu. En effet, n'est-il pas conforme à la doctrine de Plotin, qui n'admet pas la liberté, qui explique notre activité par le désir, et fait naître directement le désir de l'intelligence, de considérer l'acquisition de la science comme un accroissement de notre être, comme une purification véritable, et de regarder toute spéculation sur la nature de Dieu, comme une œuvre, comme une prière? C'est ainsi que les mystiques chrétiens mettent la contemplation au nombre des vertus. Le mysticisme de Plotin, plus absolu, parce qu'il est moins profond, tout en élevant la science au rang des vertus supérieures, la

(1) *Enn.* 1, l. 2. c. 5.

subordonne cependant en morale, comme en métaphysique, parce qu'il donne pour terme à notre intelligence et à notre amour, non pas la connaissance, non pas l'imitation de Dieu, mais sa possession.

Plotin, à côté de la science, donne place à l'amour, parce qu'à ses yeux le beau et le bien ne se distinguent pas. C'est le même Dieu sous deux aspects ; ou plutôt c'est une seule et même nature divine, vers laquelle la pensée ou le sentiment nous emportent, selon qu'elle se manifeste plus intimement à notre esprit ou à notre cœur. Il faut, dit-il, chercher le beau et le bien par la même route ; c'est-à-dire que l'ascension de l'âme parcourt les mêmes degrés, quel que soit l'objet qui a développé ses ailes. Ὁμοίως δὲ ζητητέον καλόν τε καὶ ἀγαθόν (1).

La philosophie du beau est en effet, chez Plotin, exactement analogue à la philosophie du vrai ; elle lui est, pour ainsi dire, parallèle, et l'une et l'autre ne se distinguent pas de sa doctrine morale. Qu'est-ce que la beauté, à son degré le plus humble, c'est-à-dire, dans les corps ? Est-ce l'harmonie entre la couleur et la forme, la mesure, la proportion parfaite ? Mais alors, le composé seul sera beau, et non le simple ; la musique ne sera belle que par ses modulations et par ses accords, et cette éternelle musique des sphères célestes qui font vibrer dans l'espace une seule note, toujours pure et toujours la même, les étoiles, ces points lumineux qui étin-

(1) *Enn.* 1, l. 6, c. 7.

cellent dans l'immensité, l'esprit qui n'a point de mélange et par conséquent point d'harmonie, seront dépourvus de beauté (1). A l'aspect de la laideur, notre âme se contracte et se retire en elle-même comme par une horreur naturelle; en présence de la beauté, elle s'épanouit, tend vers elle, cherche à la rapprocher de soi, à s'en emparer (2). C'est que la beauté, même dans les corps, a quelque chose d'intellectuel, et provient de l'idée; l'âme se réjouit naturellement par l'aspect de ce qui lui est analogue, ὅ,τι ἂν ἴδῃ συγγενὲς ἢ ἴχνος τοῦ συγγενοῦς, χαίρει τε καὶ ἀναμιμνήσκεται ἑαυτῆς καὶ τῶν ἑαυτῆς (3). Une chose est belle, à proportion que la matière est vaincue, et que l'idée domine. Voici un temple : si le marbre qui le compose arrête ma pensée, il n'est pas beau, car le corps n'a pas de beauté qui lui soit propre, il n'est beau que part le reflet de l'idée (4). Si, au contraire, le temple se fait oublier lui-même, si ces pierres disparaissent, si je sens en moi un saint respect, une allégresse toute divine, comme à la présence d'un Dieu, c'est que l'idée rayonne dans ce temple, c'est qu'elle y est souveraine, et que mon âme l'y retrouve et s'y reconnaît. Nous portons en nous-mêmes toute la beauté que nous donnons aux corps (5). La beauté de l'âme est donc plus réelle que ces beautés étrangères qui empruntent à l'âme

(1) *Enn.* 1. l. 6, c. 7.

(2) Ἡ ψυχὴ ὥσπερ συνεῖσα λέγει, καὶ ἐπιγνοῦσα ἀποδέχεται, καὶ οἷον συναρμόττεται. *Ib.*, c. 2.

(3) *Ib.*

(4) *Ib.*

(5) *Ib.*, c. 3.

tout leur éclat. La beauté parfaite illumine les corps, sans se donner à eux, sans y descendre, de peur d'être vue par les profanes. Fuyons donc ce monde grossier, auxquels s'attachent les hommes charnels, semblables aux compagnons d'Ulysse; réfugions-nous dans le sanctuaire où resplendit la véritable beauté; c'est là qu'est la patrie. Φεύγωμεν δὴ φίλην εἰς πατρίδα (1).

Ceux qui n'ont pas vu la beauté des corps, les aveugles-nés, ne sauraient la concevoir, et parmi ceux qui la voient, les uns l'aiment, d'autres la négligent. De même la beauté intellectuelle n'inspire pas à tous le même amour, et il y a même des esprits qui, n'ayant rien de beau en eux, sont incapables de concevoir la beauté idéale (2). Il faut avoir l'âme belle, pour contempler en soi la beauté (3). Une belle âme est celle qui est devenue étrangère aux passions du corps; on s'élève vers le beau, à mesure que l'on se dépouille des éléments de limitation et de passivité que l'âme avait pris dans sa chute à travers le ciel (4). Semblables aux prêtres qui se dépouillent pour entrer nus dans le lieu le plus redoutable du sanctuaire, dépouillons notre individualité pour posséder la beauté sans mélange, éternel principe de l'amour, de la vie et de la pensée (5). Ceux qui ont vu un Dieu, méprisent la beauté des hommes, mais

(1) *Enn.* 1, l. 6, c. 8.
(2) *Ib.*, c. 4.
(3) *Ib.*, c. 5.
(4) *Voyez* ci-dessus, l. 2, c. 9, *de la Nature humaine.*
(5) *Enn.* 1, l. 6, c. 8.

ceux qui ont vu Dieu lui-même, le lieu des idées, τὸν τῶν εἰδῶν τόπον (1), la beauté vraie, simple, pure, εἰλικρινὲς, ἁπλοῦν, καθαρὸν, s'attachent à lui sans retour. Heureux, s'écrie Plotin, celui qui peut contempler Dieu dans son essence, la beauté que ne voilent ni la chair, ni le poids d'un corps, ni le ciel lui-même (2)!

La possession de la vertu peut seule donner le bonheur. Le bonheur n'est ni la volupté, ni le repos, ni la vie bien réglée et conforme au vœu de la nature (3); il ne faut pas dire en général que la vie est le bonheur, car tout être vivant serait heureux au même titre (4). Chaque être est heureux, selon sa mesure, quand il a la plénitude de vie de son espèce, et les degrés du bonheur diffèrent comme ceux de l'être. L'homme seul sent son éternité, et peut par conséquent aspirer au bonheur parfait; mais il ne le possède que dans une intime union avec Dieu (5).

Ici Plotin abandonne non-seulement les vertus politiques, mais les vertus les plus pures; il s'élève également au-dessus de l'opinion et de la science, et décrit la situation d'une âme mystique, désormais étrangère à son corps. La purification n'est pas la perfection même, elle n'en est que le moyen. Devenus purs, rien ne nous arrête plus dans notre ascension vers Dieu; nous sommes libres d'unir l'âme à l'esprit, et l'esprit à l'esprit divin, et de rendre ainsi

(1) *Enn.* 1, l. 6, c. 9.
(2) *Ib.*, c. 7.
(3) *Enn.* 1, l. 4, c. 1.
(4) *Enn.* 1, l. 7, c. 3.
(5) *Ib.*, c. 2.

visible et clair ce qui était en nous obscur et caché; pour allumer la lumière que nous portons en nous-mêmes, il ne fallait que l'approcher de l'illuminateur, τῷ φωτίζοντι (1). Dans cet état que manque-t-il à l'âme? Elle a tous les biens par son union avec le Bien; elle ne peut plus rien désirer, rien regretter. Indifférente aux besoins du corps, elle le laisse prendre sa pâture, sans s'occuper de lui, sans songer à lui (2). La perte des amis les plus chers, la perte même d'un fils n'empêche pas celui qui possède le bien d'être heureux (3). Ce qu'il y a d'inférieur en lui, ce qui ne participe pas du νοῦς (4), s'étonne et s'afflige, et non pas lui-même. La douleur ne lui est rien, non pas même si elle le tue; elle peut lui ôter la vie, mais non la liberté, τὸ αὐτεξούσιον (5). Il ne craint ni la misère ni la mort, fût-elle violente. Il ne craint pas le défaut de sépulture, car il sait que nos corps pourrissent aussi bien sur terre que dessous (6); il ne s'inquiète même pas de la conduite future de ses enfants, car s'ils sont raisonnables, ils se conduiront bien, et sinon, en quoi méritent-ils l'attention d'un sage (7)? Le sage conserve dans son sein le flambeau qui l'éclaire, malgré le vent qui souffle au dehors et la tempête qui mugit (8).

(1) *Enn.* 1, l. 2, c. 4.
(2) *Ib.*, c. 4.
(3) *Ib.*, c. 7.
(4) Τὸ ἐν αὐτῷ οὖν οὐκ ἔχον, *ib.*, c. 4.
(5) *Ib.*, c. 8.
(6) *Ib.*, c. 7.
(7) *Ib.*
(8) *Ib.*, c. 8.

On objectait à Plotin que la nature elle-même nous porte à nous affliger des malheurs domestiques ; mais, dit-il, le devoir d'un sage est précisément de redresser la nature (1). On lui disait : l'homme n'est pas un Dieu, il a un corps ; ce corps est pour nous un serviteur utile, et en même temps il nous impose ses souffrances. Plotin répond qu'il n'y a qu'un seul bien, et que nous n'avons ici-bas qu'une seule affaire (2). Étant donnés deux sages, dont l'un soit comblé de biens, l'autre privé du nécessaire, dirons-nous qu'ils sont également heureux ? Nous le dirons en vérité, s'ils sont également sages (3). On croit entendre l'un des plus terribles chrétiens s'écriant : Qu'importe que vous fassiez la conquête du monde, si vous perdez votre âme ?

Cette doctrine mystique n'a jusqu'ici que le langage d'un stoïcien ; cependant une indifférence qui s'étend jusqu'à la mort d'un ami, jusqu'à la conduite d'un fils, détruit déjà l'accomplissement du devoir. Hélas ! Plotin lui-même n'a pas échappé à cette condamnation du mysticisme. Ce grand mépris du monde et des passions, si sincère, si noble, puisé à une source si pure, à la véritable source de toute vertu et de toute sagesse, finit par se transformer en une perfection surhumaine qui, sous prétexte d'unir intimement notre âme à Dieu, détruit les liens qui l'attachent au corps, rend les actions de notre corps

(1) *Enn.* 1. I. 2, c. 8.
(2) *Ib.*, c. 5 et 6.
(3) *Ib.*, c. 15.

indifférentes et même étrangères à notre âme, et à l'insu du maître, ouvre la porte à ces doctrines impies qui, séparant dès cette vie la destinée de l'esprit de celle du corps, font de l'amour de Dieu même la couverture de toutes les passions (1).

Plotin parle en termes assez obscurs d'une vie qui n'a plus conscience d'elle-même, d'actions courageuses accomplies par nous à notre insu, et qui n'en comptent pas moins comme des vertus (2). C'est une vie, dit-il, inconnue au vulgaire (3), βίος ἀσωμάτων ἐν σώματι; c'est bien là l'union en Dieu qu'il rend, comme mystique, possible dès cette vie, et dont il fera, comme panthéiste, notre destinée à venir.

Le complément nécessaire d'une doctrine morale, est la promesse ou la négation d'une vie future. Pour Plotin, la solution n'était pas douteuse. Toute sa philosophie nous apprend à quitter la terre; elle assigne le même but à l'action et à la pensée. Plotin pouvait à la rigueur se passer d'une démonstration de l'immortalité de l'âme, puisque cette immortalité ne peut être révoquée en doute, que son hypothèse entière sur l'origine du monde, sur la nature de la raison et de la science, ne soit détruite. Dans toute école vraiment rationaliste, mais surtout dans une philosophie qui reprend et développe le principe de l'Éléatisme, c'est ce monde, c'est cette vie, qui est difficile à expliquer, et non pas l'autre.

(1) *Voyez* la réfutation de ces fatales conséquences dans le περὶ Ἀποχῆς de Porphyre, l. 1, § 42 sqq. — Cf. ci-après, l. 3, c. 4, *Porphyre*.

(2) *Enn.* 1, l. 2, c. 9.

(3) *Ib.* c. 11.

Mais quelle âme philosophique se refusera jamais à elle-même de démontrer son immortalité, alors même qu'elle n'en doute plus, ne fût-ce que pour y appliquer plus longtemps sa pensée? Il en est d'ailleurs de ce grand principe comme de l'existence de Dieu et de quelques vérités capitales également chères à la science et nécessaires à notre bonheur; il faut vivre en les méditant; et par conséquent, il faut les prouver et les prouver encore, après que le doute n'est plus permis. C'est là, pour de telles doctrines, qu'il faut appliquer la méthode recommandée par Proclus et par Leibnitz, de démontrer même l'évidence.

Plotin a employé tout un livre à établir la distinction de l'âme et du corps; et si l'on rapproche cet ouvrage de la *Méditation* de Descartes sur le même sujet, je ne sais laquelle des deux démonstrations on trouvera la plus complète (1). Sur l'immortalité de l'âme, il ne se rapproche pas moins de l'énergie et de la rigueur des démonstrations modernes. Notre âme est entièrement distincte de notre corps, par conséquent elle peut lui survivre. Le corps est plus souvent un obstacle qu'un auxiliaire pour la science; l'âme se retrouve donc elle-même en l'absence du corps, et il est plus conforme à la vraisemblance de lui attribuer l'immortalité, que d'attacher son destin à celui du corps, et de la faire périr avec lui. Tout dans le corps est éphémère;

(1) *Enn.* 4, l. 7.

tout ce qui vient de lui n'apparaît un instant à la surface de l'âme que pour périr ; mais en elle-même, notre âme conçoit l'être, l'éternel; elle sent son analogie avec l'idée; elle s'attache à elle, dès cette vie, par un invincible amour. Il y a donc une parenté entre notre âme et le monde invisible (1). Le corps, à la vérité, n'est qu'un tombeau, mais l'hôte qu'il renferme, attend sa résurrection. Comment d'ailleurs notre âme pourrait-elle périr? Rien ne périt, tout se dissout et se transforme (2). L'âme peut-elle se transformer et se dissoudre, elle qui est un principe simple, et par conséquent indivisible (3)? Nous sommes donc immortels; et, selon que nous avons usé des dons de cette vie, nous sommes immortels pour la punition, ou pour la récompense.

La récompense a deux degrés : pour les âmes pures, dont la simplification n'est pas accomplie, c'est le retour vers un astre pour vivre comme avant la chute, de sa vie éternelle (4), pour les âmes parfaitement simples, c'est l'union avec Dieu ; mais quel peut être le châtiment?

Ici se place la doctrine de la métempsycose, que Plotin trouvait partout autour de lui, chez les Égyptiens, chez les Juifs, chez les Néoplatoniciens ses devanciers, et enfin, chez Platon lui-même. La métemp-

(1) *Enn.* 4, l. 7, c. 10, ὅτι δὲ τῇ θειοτέρᾳ φύσει συγγενὴς ἡ ψυχὴ καὶ τῷ ἀϊδίῳ, κ. τ. λ.

(2) *Enn.* 4, l. 3, c. 5.

(3) *Enn.* 4, l. 7, c. 12.

(4) *Enn.* 3, l. 4, c. 6.

sycose est-elle pour Platon, une doctrine sérieuse, comme on serait porté à le croire d'après la *République?* N'en a-t-il parlé que pour railler la superstition de ses contemporains, comme cela paraît évident dans le *Timée* (1)? Ou n'est-ce pas plutôt un de ces rêves, que Platon aimait à caresser, sans les rejeter ni les admettre tout à fait, et dans lesquels il laissait s'égarer son imagination sur les sujets où la science lui faisait défaut? Quelle que soit pour Platon l'importance de la métempsycose, on ne peut guère supposer que Plotin ne l'ait pas prise au sérieux. Il reprend, sans hésiter, toutes ces transformations ironiques et bizarres du *Timée* et du mythe d'Er l'Arménien. Les âmes qui, sans s'élever au-dessus de l'humanité, en ont pourtant respecté le caractère en elles-mêmes, viennent de nouveau habiter un corps humain; celles qui n'ont vécu que de la vie des sens, passent dans des corps d'animaux, ou même si toute énergie leur a manqué, si elles ont vécu d'une vie toute végétale, elles sont condamnées à n'animer que des plantes. L'exercice des vertus politiques, qui n'ont pas mérité le retour à la forme humaine, donne droit d'habiter le corps d'un animal sociable, πολιτικὸν ζῷον, par exemple, celui d'une abeille. Tandis que les tyrans et les

(1) « La famille des oiseaux, qui a des plumes au lieu de cheveux, est formée de ces hommes innocents, mais légers, aux discours pompeux et frivoles, et qui, dans leur simplicité, s'imaginent que la vue est le meilleur juge de l'existence des choses Les animaux pédestres et les bêtes sauvages sortent de ceux qui ne s'occupent point de philosophie, etc. » Platon, *le Timée*, trad. de M. Cousin, t. 12, p. 242 sq.

hommes cruels vont animer les bêtes féroces, ceux qui ont péché par un amour excessif de la musique deviennent des oiseaux chanteurs, et les philosophes à spéculations trop hardies, sont transformés en aigles et autres oiseaux dont le vol est élevé (1). Un supplice plus affreux est réservé aux grands crimes. Les grands coupables descendent aux enfers, ἐν ἅδου ἐλθόντα (2), et y subissent ces châtiments terribles que Platon a racontés dans la *République* (3).

Même en admettant que cette doctrine de la métempsycose est littéralement admise par Plotin, il resterait à se demander, pour lui comme pour Platon, si l'âme humaine habite réellement le corps d'un animal, ou si seulement elle entre dans un corps humain qui rappelle la nature de cet animal par le caractère de ses passions. Les commentateurs de l'école d'Alexandrie ont quelquefois interprété Platon dans ce sens. Ainsi, selon Proclus, Platon, dans le *Phèdre*, condamne les méchants à vivre comme des bêtes et non à le devenir, κατιέναι εἰς βίον θήρειον, καὶ οὐκ εἰς σῶμα θήρειον (4). L'interprétation de Chalcidius est la même, car il distingue la doctrine de Platon de celle de Pythagore et d'Empédocle, « qui non naturam modò feram, sed etiam formas. » Hermès (5) déclare

(1) *Enn.* 3, l. 4, c. 2.
(2) *Enn.* 1, l. 8, c. 13.
(3) Liv. 10.
(4) Proclus, *Comm. Timée*, p. 329.
(5) *Comm.* de Chalcidius sur *le Timée*, éd. Fabric., p. 350.

en termes explicites qu'une âme humaine ne peut descendre jusqu'à vivifier le corps d'un animal, et que la volonté des Dieux la préserve à jamais d'une telle souillure (1). Ces interprétations diverses ont fort peu d'intérêt pour l'histoire de la philosophie de Platon; mais on pourrait conclure, du soin que les commentateurs anciens ont pris pour atténuer ce que le dogme de la métempsycose a de bizarre dans Platon, qu'elle n'est pas chez Plotin une doctrine littérale.

Cependant si l'on se rappelle que les métaphores les plus hardies de Platon sont acceptées par les Alexandrins comme des théories scientifiques, et que, dans le système de Plotin, la chute des âmes à travers l'espace pour venir habiter les corps, est décrite avec des détails circonstanciés, si l'on songe aussi à toutes ses théories sur les dieux et les démons, et sur les génies familiers, on trouvera moins de difficulté à lui attribuer une croyance formelle au dogme de la métempsycose. Plotin croyait d'ailleurs que les animaux et les plantes sont animés, et cette doctrine, que la raison ne repousse pas, était une conséquence légitime de ses principes de philosophie générale (2).

Au reste, cette partie de la philosophie de Plotin

(1) Θεοῦ γὰρ νόμος οὗτος, φυλάσσειν ἀνθρωπίνην ψυχὴν ἀπὸ τοσαύτης ὕβρεως.

(2) Cf. Spinoza, *Ethique*, part. 2, Scol. de la prop. 12. Tous les individus de la nature sont animés à des degrés divers... Si nous voulons déterminer en quoi l'âme humaine se distingue des autres âmes, et par où elle leur est supérieure, il est nécessaire que nous connaissions la nature de son objet, savoir, le corps humain.

ne peut avoir qu'un intérêt très-secondaire. Quelle que soit son opinion sur les supplices qui attendent les méchants, le but qu'il propose aux âmes pures, c'est l'union avec Dieu. Cela seul a une valeur considérable dans sa doctrine, et se lie étroitement à l'ensemble de son système.

Il semble en effet que dans un système tel que le sien, notre avenir soit tracé d'avance, et qu'il n'y ait pas même lieu d'en faire le sujet d'une démonstration spéciale. Si nous sommes la modification passagère d'un être éternel, si notre progrès dans la science consiste à retrouver en nous, sous les phénomènes, l'éternelle substance qui fonde notre réalité, si la morale s'appelle une purification, parce qu'elle n'est autre chose qu'un commencement de séparation entre ce que nous tenons de Dieu et ce qui nous vient du non-être, quel peut être notre avenir, sinon l'accomplissement absolu de cette séparation? Quel peut être le fruit de la vertu, si ce n'est de rendre au néant ce que nous lui devons, et de nous retrouver nous-mêmes dans le sein de Dieu? Quel peut être le châtiment du vice, ou de l'ignorance, si ce n'est de périr tout entiers, en perdant peu à peu la connaissance et le sentiment de notre éternité, et par conséquent notre éternité elle-même? Selon que nous avons cédé au pur amour, qui nous guide vers la droite raison, et par elle nous ramène à Dieu, ou qu'oubliant notre origine, séparés de Dieu plus complétement encore par la grossièreté de nos idées et de nos penchants, que

par notre chute dans un corps, nous n'ayons écouté et servi que la bête féroce que nous portons au dedans de nous, nous retournons à notre principe, ou nous sommes emportés vers le non-être avec la génération et la matière. Ainsi par le pouvoir que nous avons reçu, par la double tendance qui est en nous, nous faisons nous-mêmes notre destinée ; nous choisissons entre la vie raisonnable, divine, éternelle, et la vie déréglée, purement sensible, soumise à l'εἱμαρμένη, entre l'esprit et le corps, entre Dieu et la matière, entre l'être et le non-être. Tel est le dernier mot du système de Plotin, et la conséquence suprême de toute philosophie panthéiste.

La philosophie panthéiste apparaît pour la première fois dans l'histoire avec l'école d'Élée, et les Éléates, au lieu d'entreprendre comme Plotin et Spinoza d'unir l'unité et la multiplicité par des liens indissolubles et nécessaires, certains de l'existence de l'unité et de l'autorité de la raison, embarrassés de l'expérience et du multiple, prirent le parti de s'en tenir à l'être qui existe en soi, et de nier audacieusement cette existence relative et contingente, qui leur semblait en contradiction formelle avec le principe même de toute leur philosophie. Cette négation de l'expérience n'était possible qu'au début de la science, et dans une école enivrée des premiers résultats de la dialectique ; plus éclairés, plus habiles, et par cela même plus circonspects, les Alexandrins ne pouvaient que lutter péniblement contre l'existence du multiple, mais non la révoquer en doute. Ils eu-

rent donc recours à leur théorie de la nécessité divine; nécessité de l'existence de Dieu, nécessité de l'action de Dieu. Cette action nécessaire ne fut que l'expression même par laquelle la substance se manifeste ; le monde par conséquent ne fut pas seulement l'ouvrage de Dieu, mais la forme de son activité; à proprement parler, il n'eut point d'être, ou s'il fut permis de lui attribuer quelque réalité, ce fut pour ainsi dire, en dépassant les phénomènes dont il se compose, et en voyant, à travers ces vaines apparences, aussitôt emportées, le fond solide et immuable, qui seul existe par soi et en soi, et auquel seul, par conséquent, l'être et la réalité appartiennent. A peine eut-on établi la nécessité de cette expansion par laquelle Dieu actualise de toute éternité toute sa puissance, qu'une autre loi nécessaire fut reconnue, par laquelle il reprend sans cesse ce qu'il a donné, afin que l'union du multiple avec la substance parût plus intime, et l'existence des phénomènes moins réelle. Mais on eut beau emprunter à la langue platonicienne tous les termes de mépris dont Platon s'était servi pour désigner le monde sensible; on eut beau insister sur l'unité de la substance, sur le néant des individus si la substance les abandonnait, sur l'impossibilité d'une existence hors de Dieu, sur la loi de concentration universelle qui emporte sans cesse tous les êtres hors de leur centre pour les réduire à l'unité absolue, sur cette double tendance de tout individu constitué par laquelle il remonte à sa source ou descend vers la matière, comme si son

être propre n'était rien, et qu'il ne pût s'y tenir. La construction la plus savante, la plus régulière, embrassant tous les problèmes, et donnant à tous une solution analogue, eut toujours ce vice radical, de supposer, dès le début, une loi nécessaire que tout le reste du système tendait à atténuer, à corriger, ne pouvant l'anéantir. Le panthéisme trouve ainsi son éternel écueil dans l'expérience; tous ses efforts pour constituer l'individu n'aboutissent qu'à dissimuler son mal incurable sous un appareil scientifique, et l'histoire, en nous montrant l'école d'Élée au début de la philosophie avant tout système panthéiste, semble nous avertir d'avance, qu'il n'y a pas de moyen terme entre accepter l'expérience avec tous ses résultats, telle que l'admet le sens commun, ou la nier sans réserve.

Quand on s'est épuisé pour expliquer, dans l'hypothèse de l'unité de l'être, le mystère des existences individuelles, reste toujours la question de savoir ce que durera, et par conséquent ce que vaudra, cette identité des individus. Si elle ne peut se perdre, la cause du panthéisme est perdue. Une âme vraiment distincte, éternellement immortelle dans sa distinction, suffit pour mettre à néant toute la philosophie de Plotin, toute celle de Spinoza. Ainsi, dans l'une et dans l'autre, qu'est-ce qu'une âme? Un reflet de l'âme universelle, une lumière empruntée; en elle-même, par elle-même, un pur rien. Qu'elle ait pourtant quelque réalité, que l'on fasse à contre-cœur cette concession à l'expérience, à la conscience qui réclame,

à peine aurons-nous dit avec Plotin qu'un individu est constitué, que nous le verrons s'appliquer à le détruire ; à peine Spinoza aura-t-il déclaré que tout être tend à persévérer dans l'être, que nous l'entendrons ajouter que la force qui absorbe les individus, et par conséquent détruit leur individualité, est infiniment plus énergique que celle par laquelle ils se conservent. L'identité individuelle doit donc périr dans l'un et l'autre système, au profit de l'identité de la substance universelle ; si donc, ils nous promettent de l'immortalité, c'est l'immortalité de la substance, non de la personne. Et comment promettraient-ils de l'immortalité à la personne humaine ? Ce serait suivant eux, nous promettre le malheur. Ce qui me constitue comme être, c'est l'être même, que je trouve dans mon fond, quand je me conçois sous la raison de l'éternité ; ce qui me constitue comme individu, c'est la limite, c'est l'apparence, ce qu'il y a en moi de néant et de contingence. Cette chute dont parle Plotin, ce corps qu'il me donne pour prison, c'est la condition, la marque de mon existence individuelle ; l'éternité qu'il me promet, c'est la perte de la conscience et du souvenir, c'est le néant de ma personne, absorbée dans l'être absolu.

Voilà pourquoi nulle doctrine panthéiste ne sera jamais adoptée par l'humanité. Il faut à l'humanité un avenir, il lui faut une éternité, qui lui appartienne réellement. Je n'ai pas d'identité en dehors de ma conscience ; c'est là ma vie, c'est mon être ; j'ai joui, j'ai souffert en elle, et par elle ; en elle j'ai mérité ou

failli ; en elle aussi, j'attends, je veux ma récompense. Je ne conçois point le bonheur hors de là, ni la justice. L'éternité de l'être, qui n'est pas mon être, ne me touche, que si je puis appuyer sur elle l'éternité de ma propre personne.

Ce qui a trompé Plotin et Spinoza, c'est l'exagération du principe platonicien ; ils ont trop méprisé le multiple, ils ont trop ardemment cherché l'unité. La chercher, l'aimer, comme Platon, qui la place hors de nous, au-dessus de nous, dans une sphère inaccessible où ne monte que notre amour et notre respect, c'est la véritable loi que doit s'imposer la philosophie, c'est la sagesse, c'est la raison même ; mais donner à cette Unité, à cet Absolu une telle place, qu'il n'y ait plus, après lui, rien de réel, ni de possible ; mais s'absorber tellement dans la contemplation de cet unique principe que tout le reste ne paraisse plus que néant et vanité ; s'enivrer en quelque sorte de la substance, prendre en dédain l'individu même que nous sommes, et lui promettre comme accroissement d'être, l'unification avec la substance absolue, c'est se tromper également sur la nature de l'intelligence qui pose, au même titre, le moi et l'absolu, dès le premier fait de conscience, sur la métaphysique, dont le premier principe est la séparation radicale des essences contradictoires, sur le cœur humain, qui s'aime encore lui-même dans l'amour le plus désintéressé, et ne peut s'associer à aucune espérance où la personne n'est pour rien. C'est ainsi que le mysticisme et le panthéisme finis-

sent par être d'accord ; ils le sont dans leur conséquence dernière. Spinoza promettant à l'homme pour suprême félicité l'immortalité de sa substance et la perte du souvenir, ne rappelle-t-il pas ces élans d'une âme mystique, qui s'écrie : ô mon Dieu, que votre nom soit béni, et que je meure à jamais!

Plotin est décidément mystique, Spinoza s'en tient à la raison. L'un et l'autre sont mystiques dans leur dernier mot, et ils le sont nécessairement ; toute la différence, c'est que le mysticisme de Plotin est dans son âme, et celui de Spinoza dans son système. Plotin, dont les voies sont irrégulières, anticipe sans cesse sur la conclusion ; Spinoza ménage l'expérience, le sentiment de l'existence individuelle jusqu'au bout ; il ne l'abandonne qu'au dernier moment.

Quelle est d'ailleurs cette différence qu'ils établissent l'un et l'autre entre le châtiment et la récompense ? Aucun être ne se perd, οὐδὲν ἀπολεῖται τῶν ὄντων. L'âme la plus criminelle, a de l'être, ou si l'on veut, elle est dans l'être. Que l'être se retire peu à peu, et l'abandonne insensiblement à son néant, jusqu'à ce que livrée à elle-même, elle ne soit plus, c'est un châtiment pour cette vie, où la vie future n'a rien à voir. Les transformations que Plotin introduit pour cette âme amoindrie et diminuée, ne changent rien à cette conséquence, puisque le dogme de la transmigration des âmes a pour première condition l'oubli de la situation passée. Le juste se sent encore, il se sent éternel, au moment où par la mort, il va cesser d'être lui-même, et se réveiller, comme il l'espère,

dans le sein de Dieu ; le coupable croit s'endormir dans le néant, mais comme le juste, c'est en Dieu qu'il se réveille ; ou plutôt ils se trompent l'un et l'autre, et celui qui se persuade, dans son espérance insensée, que l'être va périr en lui, et celui même qui croit pouvoir aimer l'absolu de la substance, qui est le néant de la personne.

Ainsi s'accomplit la philosophie de Plotin, conséquente avec elle-même dans les points généraux, malgré de nombreuses contradictions dans le détail ; toujours la même dans sa théorie de la connaissance, dans sa métaphysique, dans sa psychologie, dans sa morale ; sans cesse tourmentée du besoin de l'unité, luttant sans cesse contre l'existence de l'individu qu'elle est forcée de reconnaître, et finalement contraire à l'expérience, et par là à la raison elle-même. Porphyre et Jamblique, trouvant une philosophie constituée, ne s'écartent guère de Plotin pour les principes de la métaphysique proprement dite, et marquent leur passage dans l'école par une érudition brillante, par une tendance de plus en plus prononcée vers l'illuminisme, et par une analyse plus attentive de notre nature intellectuelle et morale.

Avant d'exposer les principes de Porphyre, nous jetterons un coup d'œil sur les autres contemporains de Plotin, et sur l'état où il laissait la philosophie.

FIN DU PREMIER VOLUME.

TABLE

DU PREMIER VOLUME.

Pages

PRÉFACE. 1

LIVRE Ier. — Origines de l'École d'Alexandrie. 65

CHAPITRE Ier. — De la Philosophie grecque jusqu'à Plotin. . . *Ib.*

CHAPITRE II. — Philosophes et polygraphes du premier et du deuxième siècle. Éclectisme. 90

CHAPITRE III. — Naissance et progrès du christianisme. . . . 143

CHAPITRE IV. — Du musée et des institutions littéraires et philosophiques d'Alexandrie. 180

LIVRE II. — Philosophie de Plotin. 199

CHAPITRE Ier. — Vie de Plotin. . . . . *Ib.*

CHAPITRE II. — De la Dialectique. 223

CHAPITRE III. — Trinité de Plotin. 266

CHAPITRE IV. — De l'origine du dogme de la trinité dans l'école d'Alexandrie, et de ses rapports avec le dogme chrétien. 308

CHAPITRE V. — Théorie générale des émanations. 342

CHAPITRE VI. — De la matière et de l'essence. 390

CHAPITRE VII. — Lois générales du monde. 430

Pages
CHAPITRE VIII. — De la Providence. 453
CHAPITRE IX. — Des différentes espèces d'êtres, et en particulier de la nature humaine. 497
CHAPITRE X. — Des facultés de l'âme. 535
CHAPITRE XI. — Théorie de la volonté. Doctrine morale. . . . 562

FIN DE LA TABLE.

PARIS. — IMPRIMERIE DE FAIN ET THUNOT,
Rue Racine, 28, près de l'Odéon.

00059952

Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 17 February, 2016